This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

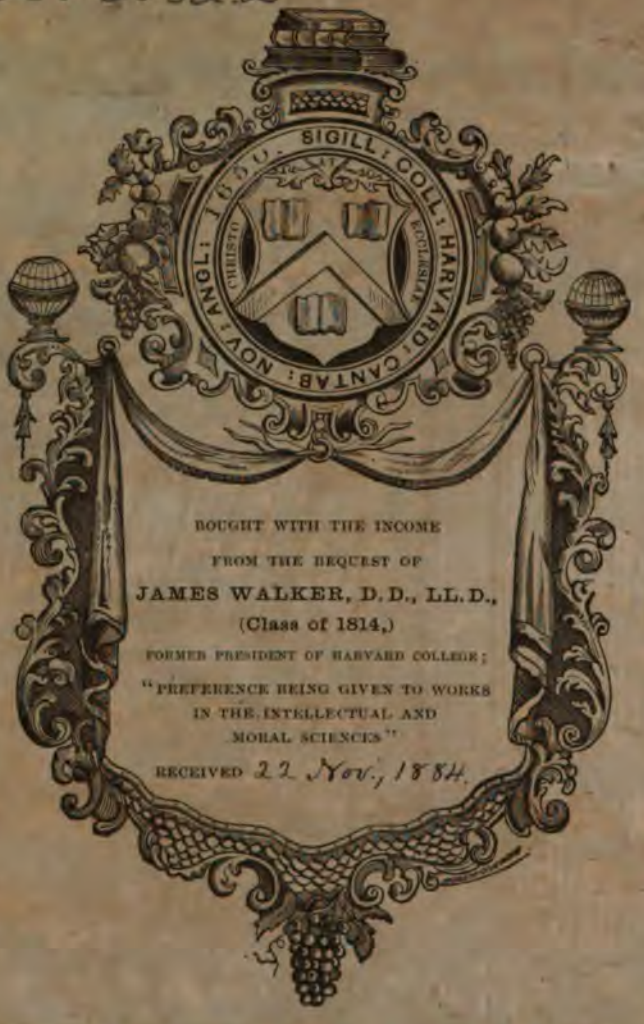
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

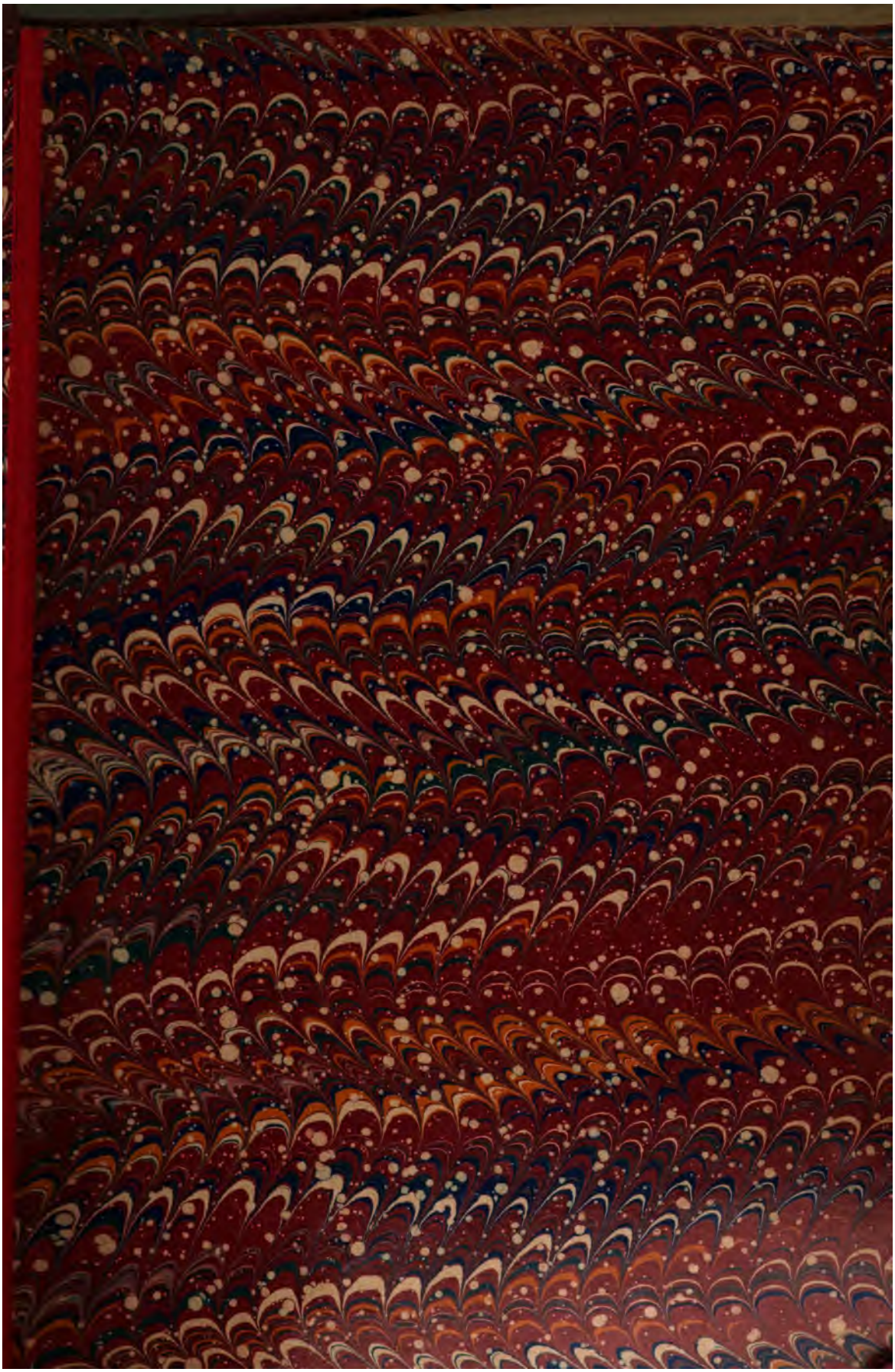
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Gov 6582.2



BOUGHT WITH THE INCOME
FROM THE BEQUEST OF
JAMES WALKER, D.D., LL.D.,
(Class of 1814,)
FORMER PRESIDENT OF HARVARD COLLEGE;
"PREFERENCE BEING GIVEN TO WORKS
IN THE INTELLECTUAL AND
MORAL SCIENCES"
RECEIVED 22 Nov., 1884.



DER

ZWECK IM RECHT

VON

RUDOLPH VON JHERING,

DOCTOR DER RECHTE UND EHRENDOCTOR DER PHILOSOPHIE, ORDENTLICHEM PROFESSOR DER RECHTE ZU GÖTTINGEN, CORRESPONDIRENDEM MITGLIEDE DER AKADEMIEEN IN AMSTERDAM, ROM UND WIEN.

Motto:
Der Zweck ist der Schöpfer des ganzen Rechts.

ZWEITER BAND.

LEIPZIG,
DRUCK UND VERLAG VON BREITKOPF & HÄRTEL.
1883.

~~II 3647~~
Gov 6582.2(2)
NOV 22 1884
Walker fund.

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten.

MEINEN FREUNDEN,

DEN EHEMALIGEN COLLEGEN AN DER RECHTS- UND STAATSWISSENSCHAFTLICHEN FAKULTÄT ZU WIEN

DR. JULIUS GLASER,

K. K. ÖSTERR. GENERALPROKURATOR AM OBERSTEN GERICHTSHOF,

UND

DR. JOSEPH UNGER,

K. K. ÖSTERR. PRÄSIDENTEN DES REICHSGERICHTS,

GEWIDMET.

Das Werk, von dem ich Euch Beiden diesen zweiten Band widme, hat mich seiner Zeit von Eurer Seite nach Göttingen geführt. Ich traute mir nicht die Kraft zu, dasselbe in dem geräuschvollen, an Anregungen und Verlockungen so überaus reichen Wien fertig zu bringen, der Wunsch und das Bedürfniss nach geistiger Sammlung bestimmte mich, Wien mit dem stillen Göttingen zu vertauschen. Leider ist selbst trotz der geeigneten Lebensatmosphäre, die ich hier vorfand, mehr als ein Decennium vergangen, bis der zweite Band das Licht der Welt erblickt hat, — vor mir steht noch der dritte und die Vollendung des Geistes des römischen Rechts, eine Mahnung, die schwer auf mir lastet, und die mich immer von neuem die lang-

same Art meines Arbeitens schmerzlich empfinden lässt. Es ist keine blosse Freundesgabe, die ich Euch hier darbringe, sie soll, wenn auch zunächst an Euch gerichtet, doch über Euch hinausgehen, in Euerer Person als den berufensten Vertretern der neueren Richtung der Jurisprudenz in Oesterreich der letzteren die freudige Anerkennung ausdrücken, die ich ihr zolle. Der Umschwung, der seit einem Menschenalter mit der Jurisprudenz in Oesterreich eingetreten ist, gehört zu den beachtenswerthesten Thatsachen, welche die juristische Literärgeschichte unserer Periode zu verzeichnen haben wird; sie wird wissen, welche Männer sie dabei in erster Linie zu nennen haben wird. Auf deren Schultern hat sich jetzt ein junges Geschlecht er-

hoben, das rüstig und mit grossem Erfolge weiter strebt und bereits im Stande ist, die Anleihe an Juristen, die Oesterreich einst in Deutschland machte, zurückzuzahlen. Die Freude, die ich persönlich, dem es ja einst vergönnt war, an Seite von Euch und so manchen anderen Collegen dies neue Geschlecht heranziehen zu helfen, über diese Wandlung empfinde, wird nur übertroffen durch diejenige, in der ich mich mit jedem Deutschen, der ein politisches Urtheil hat, eins fühle: die über den innigen Bund zwischen Oesterreich und dem deutschen Reich. Mit ihm erst ist die Schöpfung des deutschen Reichs vollständig geworden — beides noch erlebt zu haben, halte ich für den werthvollsten Inhalt meines ganzen Lebens. Möge das Band, das beide umschlingt,

ein eisernes sein — das Eisen kann einmal rosten, es wird sich auch wieder die Hand finden, die den Rost entfernt.

Mit diesem Wunsche entlasse ich diese Gabe nach Wien. Möge sie wie der Rechtswissenschaft, so auch dem Volk in Oesterreich sagen, dass wir in Deutschland wissen, was wir an Oesterreich haben.

Göttingen, den 22. August 1883.

Rudolph von Jhering.

Vorrede.

Selten mag sich ein Schriftsteller in Bezug auf die Fortsetzung eines von ihm begonnenen Werkes so verrechnet haben, wie ich in Bezug auf den gegenwärtigen Band meines Zweckes im Recht. Nicht bloss dass derselbe das Werk nicht zu Ende bringt, wie ich beabsichtigt und dem Leser versprochen hatte, sondern derselbe hat sogar einen gänzlich andern Inhalt bekommen, als ich für ihn in Aussicht genommen hatte. Der ursprünglichen Anlage desselben gemäss (I, S. 66) hätte der egoistischen Selbstbehauptung, mit der der erste Band abschliesst, im neunten Kapitel die ethische folgen sollen, aber als ich mich an die Bearbeitung desselben machte, überzeugte ich mich sehr bald, dass ich mich des Ausdrucks ethisch nicht bedienen könne, ohne eine Begriffsbestimmung vorauszuschicken. Die gangbare genügte mir nicht, sie setzt die Anschauung des Sittlichen, welche sie in die Form des Begriffs zu bringen sucht, als gegebene Thatsache voraus; ohne diese Prämisse ist sie nicht im Stande, den Begriff zu bestimmen. Ich meinerseits war zu dem Resultat

gelangt, dass diese Anschauung nicht das Ursprüngliche, sondern nur das Resultat der geschichtlichen, durch praktische Zwecke geleiteten und erzwungenen gesellschaftlichen Entwicklung ist. Das Verhältniss der objectiven sittlichen Ordnung, zu der ich neben dem Recht auch die Moral und die Sitte zähle, und des subjectiven sittlichen Gefühls drehte sich für mich gänzlich um, nicht letzteres erschien mir mehr als die Quelle der ersteren, wie die herrschende Theorie lehrt (s. die Belege S. 110 Note), sondern erstere als die die des letzteren. Alle sittlichen Normen und Einrichtungen haben nach meiner Ueberzeugung ihren letzten Grund in den praktischen Zwecken der Gesellschaft, letztere sind von einer so unwiderstehlich zwingenden Gewalt, dass die Menschheit nicht der geringsten sittlichen Beanlagung bedurft hätte, um alles, was sie erfordern, hervorzubringen, die Macht des objectiv Sittlichen d. h. der in Form der drei gesellschaftlichen Imperative: Recht, Moral, Sitte verwirklichten Ordnung der Gesellschaft beruht auf seiner praktischen Unentbehrlichkeit, das subjective sittliche Gefühl ist nicht das historische Prius, sondern das Posterius der realen, durch den praktischen Zweck geschaffenen Welt, und erst, wenn dasselbe auf Grund der unabhängig von ihm entstandenen Welt sich gebildet hat, und wenn es zu Kräften gekommen ist, erhebt es seine Stimme, um dasjenige, was es in der Welt gelernt hat, an der Welt zu verwerthen, den Massstab, den es ihr auf dem Wege der unbewussten Abstraction allgemeiner Grundsätze entlehnt hat, auf sie selber zur Anwendung zu bringen, d. h. die Anforderung zu stellen, dass sie die Principien, welche sie bisher nur

unvollkommen realisirt hat, vollkommen durchführe — es ist das Kind, das, wenn es herangewachsen, die Mutter nach ihren eigenen Lehren meistert.

Diese Auffassung, der ich für das Recht in dem Motto meiner Schrift den Ausdruck gegeben hatte: der Zweck ist der Schöpfer des ganzen Rechts, durfte ich, als ich den Begriff des Sittlichen zuerst in meiner Schrift berührte, nicht unterlassen auch für letzteres zu begründen. Meinem Gesichtspunkt der ethischen Selbstbehauptung, den ich im neunten Kapitel auszuführen gedachte, würde der feste Untergrund gefehlt haben, wenn ich mich dessen hätte überheben wollen. So erhielt denn dieses Kapitel den Inhalt, den es jetzt an sich trägt: das Sittliche. Hätte ich damals, als ich dasselbe in Angriff nahm und das erste fertig gewordene Stück Manuscript der Druckerei übergab, voraussehen können, wie weit sich dasselbe ausdehnen würde, ich hätte daraus eine eigene Schrift gemacht, auf die ich in dem Werk selber bloss Bezug genommen hätte. Allein ich hatte von dem Umfang desjenigen, was mir im Lauf der Untersuchung entgegentrat, gar keine Vorstellung. Eine Frage rief die andere hervor, und wenn ich meinem Grundsatz treu bleiben wollte keiner einzigen Frage, deren Beantwortung durch den Zusammenhang des Ganzen geboten war, auszuweichen, so blieb mir keine Wahl, ich musste meinen Weg bis zu Ende fortsetzen. Von der Sittlichkeit ward ich zurückgeworfen auf die Sitte, ich musste Rede und Antwort stehen, wie letztere sich von der Moral unterscheide, und wie sie zu ihrem Theil die Aufgabe, welche das Recht und die Moral in der sittlichen Weltordnung

zu beschaffen haben, unterstütze und fördere, und von der Sitte musste ich erst die verwandte Erscheinung der Mode abheben, die ihrerseits mich wiederum nöthigte, ihren Gegensatz zur Tracht zu bestimmen. So reihte sich eine Aufgabe an die andere, und als ich schliesslich bei der Sitte Halt machte, um sie einer eingehenden Untersuchung zu unterwerfen, überzeugte ich mich bald, dass es hier eigentlich noch an allem und jedem fehle, dass ich die Theorie derselben von Grund aus selber aufzubauen habe.

Dieser Theorie der Sitte ist der weitaus grösste Theil des vorliegenden Bandes (von Seite 238 bis zu Ende) gewidmet, und sie ist mit ihm noch nicht einmal abgeschlossen, nur der äussere Grund, den Umfang desselben nicht gar zu sehr anschwellen zu lassen, hat mich bestimmt, die noch fehlende wenig umfängliche Partie dem folgenden Bande zu überweisen.

Den bei weitem grössten Theil meiner Theorie der Sitte (S. 325 bis zu Ende) nimmt der Abschnitt über die Umgangsformen in Anspruch, und ich fühle, dass in Bezug auf die innere Oekonomie des gegenwärtigen Bandes kein Punkt so sehr der Bemängelung ausgesetzt sein wird und so sehr eine Rechtfertigung meinerseits nöthig macht, als der weite Raum, den ich dieser Materie vergönnt habe. Ich gedenke meine Rechtfertigung nicht durch Hinweis auf den Werth desjenigen zu erbringen, was ich hier geboten habe, ich darf ohne Selbstüberhebung behaupten, dass ich zuerst hier der Wissenschaft ein Gebiet erschlossen habe, das sie bisher nie betreten hat, und das durch die Ausbeute, die ich gewonnen habe, den Aufenthalt auf

demselben vollaus bezahlt gemacht hat. Die Untersuchungen, die ich in dieser Richtung angestellt habe, gehören zu den ergebnissreichsten meines ganzen Lebens. Freilich auch zu den allermühsamsten. Hätte nicht der Gedanke, dass ich im Dienste der Wissenschaft eine Arbeit ausführe, die nie beschafft worden ist, und die doch gethan werden muss, mich aufrecht erhalten, ich würde nicht die Kraft besessen haben, Jahre lang mich einer Aufgabe zu widmen, die mich in die niedersten Regionen des täglichen Lebens versetzte und mich nöthigte, das Material zur Lösung derselben, ich möchte sagen: auf der Strasse und im Kehricht zu suchen, und ihm eine eben so emsige, unverdrossene und eindringende Beachtung zuzuwenden, wie ich sie bis dahin nur bei den höchsten Problemen aufzubieten gewohnt gewesen war. Die Mühen und Anstrengungen, welche ich dieser Aufgabe gewidmet habe, zählen zu den schwersten Prüfungen meines ganzen Lebens — ich bin unter dem Druck des Kleinen und Kleinsten, das ich zu untersuchen hatte, fast erlegen. Aber ich habe nicht reflectirt, ob es klein oder gross war, ich habe mich einfach an den Gedanken gehalten: die Arbeit muss gethan werden, und wer zuerst ihr begegnet und in der Lage ist, sie beschaffen zu können, muss sie verrichten — seine individuelle Neigung hat er der Wissenschaft zum Opfer zu bringen.

Ob ich nun, wenn man einmal die Aufgabe selber als in den Rahmen meiner Untersuchung über das Sittliche fallend anerkennt, des Guten zu viel gethan habe, ist eine Frage, deren Beantwortung von Seiten urtheilsfähiger Leser ich ohne Bangen entgegensehe. Mit all-

gemeinen Gesichtspunkten ist bei einer Lehre, die gänzlich erst aus dem Rohen heraus zu gestalten ist, wenig ausgerichtet, es bedarf der Wucht des Materials, um die Gesichtspunkte zu begründen und eindringlich zu machen. Darum habe ich mein Augenmerk unausgesetzt darauf gerichtet, an Detail so viel herbeizuschaffen, als ich nur irgend vermochte, nicht, weil ich letzterem als solchem einen Werth beigelegt hätte, sondern weil und insofern es Zeugniss ablegt für die Richtigkeit der von mir aufgestellten allgemeinen Gedanken. Und nicht minder sorgsam und ängstlich bin ich verfahren in Bezug auf den dialektischen Theil meiner Aufgabe: die genaue Feststellung und Abgrenzung der Begriffe und den Nachweis ihrer systematischen Gliederung zu einem höheren Ganzen. Ich habe meine Aufgabe ganz so zu lösen gesucht, als ob sie juristischer Art wäre, und ich glaube hierbei durch die That gezeigt zu haben, in welchem Masse und mit welchem Vortheil sich die juristische Methode selbst bei Dingen nicht juristischer Art verwerthen lässt; nur ihr glaube ich es verdanken zu sollen, wenn es mir gelungen ist, den vielen Begriffen, die mir hier in den Wurf kamen, wie z. B. Höflichkeit, Achtung, Anstand, Aergerniss u. a. m. einen Grad der Klarheit und Sicherheit zu verleihen, die sie den juristischen Begriffen nahe bringt — es steckt darin die specifische Arbeit des Juristen, vielfach auch eine Verwerthung der specifisch-juristischen Begriffe. Auch in dieser Richtung muss ich den Leser darauf vorbereiten, dass die Resultate, die ich ihm biete, nicht auf leichtem Wege gewonnen sind, dass ich vielmehr genöthigt gewesen bin, einen umständlichen Apparat aufzubieten. Es hängt dies

mit der Natur meiner Aufgabe zusammen. In einer andern Lage befindet sich der Mann, der ein bereits urbar gemachtes Terrain bestellt, in einer andern, wer es erst urbar zu machen hat. Letzterer muss den Urwald lichten, die Baumwurzeln beseitigen, das Gestrüpp entfernen, minder bildlich: sehr vieles thun, dessen jener sich überheben kann. Für den gewöhnlichen Leser, für den nicht wie für einen Schriftsteller, an den eine ähnliche Aufgabe herantreten kann, die Arbeit als solche einen Reiz hat, sondern dem nur am Resultat derselben etwas liegt, ist es nicht gerade erfreulich Zeuge einer solchen Arbeit zu sein, die er seinerseits ihm vielleicht gern erspart hätte, den Schriftsteller mit Dingen sich abmühen zu sehen, die, wenn sie einmal beschafft sind, fortan nicht mehr vorgenommen zu werden brauchen. Ich meinerseits hätte nichts mehr gewünscht, als dass ich mein eigener Nachfolger gewesen wäre, ich hätte dann meiner Untersuchung ungleich mehr den Anstrich des Glatten geben können, als es mir jetzt möglich geworden ist. Wie manche Anläufe hätte ich mir ersparen können, die bloss in der Absicht unternommen sind, um zu zeigen, dass in dieser Richtung nichts zu finden ist, dass man beim Suchen eine andere Richtung einzuschlagen hat, um den richtigen Begriff zu finden — das Tappen und Tasten auf einem unbekannten Terrain, um sich erst zu orientiren — wie manche Einwendungen hätte ich nicht aufzuwerfen und zu widerlegen brauchen, die Niemand mehr erheben wird, wenn die Grundanschauungen und Begriffe, welche es erst einzuführen gilt, einmal anerkannt, angenommen und Jedem geläufig geworden sind. Kurz die erste Bearbeitung und

Einführung einer Lehre steht unter völlig andern Gesetzen, als die spätere Behandlung derselben, und dies bitte ich bei der Beurtheilung meiner Untersuchungen nicht ausser Acht zu lassen — wer mit fertigen Begriffen und Anschauungen operirt, kann und soll sich bei der Darstellung durch andere Rücksichten leiten lassen, als wer sie erst zu begründen hat, was bei jenem den Vorwurf der Weitläuftigkeit, Breite auf sich laden würde, ist für diesen, wenn er die richtige Vorstellung seiner Aufgabe in sich trägt, und wenn es ihm darum zu thun ist, sie gründlich und erschöpfend zu lösen, nicht zu umgehen.

Alles das, was ich bisher gesagt habe, bezieht sich nur auf die Art, wie ich meine Aufgabe zu lösen versucht habe, und der Leser kann sich immerhin damit völlig einverstanden erklären, dass sie, wenn sie überhaupt gestellt werden durfte, in dieser Weise gelöst werden musste. Aber wie passte sie in den Rahmen des gegenwärtigen Werks hinein?

Ich habe schon oben bemerkt, dass sich letzterer im Laufe der Untersuchung immer mehr erweitert hat, dass das Recht mich auf das Sittliche, das Sittliche auf die Sitte zurückwarf. Bei letzterer angelangt, hatte ich, Angesichts der gänzlichen Unzulänglichkeit dessen, was die bisherige Ethik über sie enthält, keine andere Wahl, als ihr entweder völlig auszuweichen, wodurch mein System der gesellschaftlichen Ordnung eben so lückenhaft geworden wäre, wie es das der gangbaren Ethik in der That ist, oder aber sie völlig erschöpfend zu behandeln und den Nachweis zu erbringen, ein wie wichtiges Glied jener Ordnung sie bildet. Das habe ich gethan. Ob ich für

meine Theorie der Umgangsformen einen grösseren Raum beansprucht habe, als bei der gänzlichen Neuheit der Aufgabe und bei der ausserordentlichen Fülle des Materials unumgänglich war, möge der Leser entscheiden, ich meinerseits habe mich nach Kräften bestrebt, den Zweck, für den ich letzteres aufgeboten habe, unverändert im Auge zu behalten, ich glaube nichts aufgenommen zu haben, was nicht zu den allgemeinen Ideen, auf die es mir abgesehen war, einen wenn auch noch so winzigen Beitrag stellte. Dieselben münden sämmtlich in den einen Gedanken, der den Grundgedanken dieses Werks bildet: den Zweck. Ueberall, selbst im Allerkleinsten und Minutiösesten glaube ich denselben bei den Umgangsformen nachgewiesen zu haben, und daraus schlage ich Kapital für den Zweck im Recht. Wenn die Allgewalt des Zweckes für die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung sich selbst in den niedersten Regionen des Lebens bewährt, in denen nach der landläufigen Ansicht nur der Zufall, die Laune, die Willkür herrscht, wenn ich hier, wo es sich um das scheinbar völlig Bedeutungslose und Geringfügige handelt, den Nachweis erbracht habe, dass der Zweck alles gemacht hat — wie sollte es anders sein in denen, wo die Aufgaben, die er zu vollbringen hat, sich mehr und mehr steigern und den Charakter von unabweisbaren Lebensbedingungen der Gesellschaft annehmen, in denen der Moral und des Rechts? Mit dieser Frage entlasse ich den Leser im gegenwärtigen Bande; ich hoffe, dass ich sie nicht umsonst aufgeworfen haben werde, — möge sie der Antwort, die ich im folgenden darauf ertheilen werde, den Weg bereiten.

Mit dem gegenwärtigen Bande ist das neunte Kapitel, mit dem er beginnt, noch immer nicht abgeschlossen, der folgende wird noch ein ganz beträchtliches Stück desselben nachzubringen haben. Ein Kapitel, das sich über zwei Bände hinzieht! Dass ich damit ein literar-historisches Unicum geschaffen habe, ist eine Thatsache, gegen die ich nichts einwenden kann; ein solches Kapitel ist bisher schwerlich je dagewesen und wird auch wohl nie wieder geschrieben werden. Wäre es mir darum zu thun gewesen, dem Tadel, dem ich mich damit ausgesetzt habe, auszuweichen, ich hätte es leicht erreichen können, indem ich an geeigneten Stellen neue Kapitel gemacht und das erste Blatt des Bandes durch einen Karton mit veränderter Inhaltsangabe des neunten Kapitels hätte ersetzen lassen. Wenn ich es nicht gethan habe, so hat dies seinen Grund in der Absicht, die mich bei meiner Kapiteleintheilung in diesem Werk geleitet hat, und über die ich mich schon in der Vorrede zum ersten Bande (S. X) ausgesprochen habe. Meine Kapiteleintheilung ist nicht der äusseren Rücksicht auf angemessene Abrundung entlehnt, sondern sie hat die Bestimmung, den dialektischen Fortschritt des Zweckes in dem Aufbau der sittlichen Weltordnung zu veranschaulichen, jedes Kapitel umfasst ein innerlich abgeschlossenes Ganze, und dieser inneren Rücksicht gegenüber habe ich die äussere gänzlich zurücktreten lassen. So ist es schon im ersten Bande geschehen, in dem das achte Kapitel sich von S. 100 bis 237, das neunte sich von S. 238 bis 557 erstreckt, und so habe ich es auch in diesem Bande mit dem Kapitel über das Sittliche gemacht. Durch die Einrichtung, welche ich bei jenen beiden getroffen,

und die ich hier beibehalten habe: die Nummern und Ueberschriften über die einzelnen Unterabtheilungen habe ich in anderer Form die gewöhnlichen Kapitel ersetzt, und ich habe auf diese logische Gliederung des Einzelnen die allergrösste Sorgfalt verwandt, ich glaube nirgends einen Sprung gemacht, stets vielmehr die Uebergänge von einem Gedanken zum andern nicht bloss angegeben, sondern als nothwendig motivirt zu haben. Für die richtige logische Reihenfolge und Verkettung meiner einzelnen Nummern — der Kapitel im gewöhnlichen Sinn — und die darauf sich aufbauende innere Architektonik des ganzen neunten Kapitels übernehme ich in eben dem Masse die Verantwortung, wie ich die Benennung des letzteren als Kapitel dem billigen Tadel derjenigen, die an dieser ungewöhnlichen Verwendung des Namens Anstoss nehmen, Preis gebe. In dieser Richtung scheue ich den Vergleich mit Büchern, bei denen die äussere Kapiteleintheilung nichts zu wünschen übrig lässt, so wenig, dass ich sie sogar herausfordere; bei manchen derselben habe ich das Gefühl gehabt, dass diese Einrichtung nur dazu dient, die Thatsache zu verdecken, dass der Faden der logischen Gedankenentwicklung dem Verfasser abgerissen ist — er hilft sich, indem er ein Kapitel macht und einen neuen Faden anknüpft, ohne dass der Leser Auskunft darüber erhält, wie derselbe das Gespinnst fortsetzt, das Kapitel ist der Retter in der Noth, — in den Augen des Kundigen, der die innere, nicht die äussere Gliederung verlangt, gleichbedeutend mit der Bankerotterklärung des Denkens.

Die dem Buch vorausgeschickte detaillirte und mit

Nummern versehene Inhaltsangabe wird den Leser in Stand setzen sich über den streng logischen Gang meiner Gedankenentwicklung zu unterrichten. Sie soll ihm nicht als blosser Wegweiser dienen bei dem langen Gange, den er mit mir anzutreten hat, sondern sie soll ihm nach Art des Grundrisses eines Gebäudes den logischen Aufbau des Ganzen in einer Weise veranschaulichen, dass er dadurch nicht bloss in Stand gesetzt wird, die Richtigkeit des Planes zu beurtheilen, sondern dass er, wenn er sich denselben in seinen grossen Umrissen eingeprägt hat, als Probe auf die ihm von mir nachgerühmte Eigenschaft streng logischer Entwicklung in der Lage sein muss, bei etwaigem späteren Suchen nach einem der vielen von mir berührten Punkte genau die Stelle anzugeben, wo derselbe sich finden muss.

Wie im vorigen Bande, so habe ich auch im gegenwärtigen der Sprache eine ganz ausserordentliche Beachtung geschenkt. Ueber die Autorität, welche sie in allen ethischen Dingen beanspruchen kann, habe ich mich im Buch selber (S. 14 fg.) geäussert. Ich glaube es nicht bedauern zu sollen, dass ich stets in erster Linie sie um Auskunft angegangen bin, sie hat mir dieselbe fast nie versagt, wohl aber umgekehrt mir nicht selten Aufschlüsse gewährt, die mich mit wahrem Staunen über den Tiefsinn der Sprache erfüllt haben, zugleich freilich auch über die Achtlosigkeit der Wissenschaft, die an dem am Wege liegenden Diamanten vorübergegangen ist, als wären es Kieselsteine. Lerne beim Volk selber, wie das Volk denkt und fühlt — das ist die Maxime, die ich bei diesem Werk stets unverrückt im Auge behalten habe und behalten

werde; die damit gewonnenen Resultate werden lehren, ob ich wohl daran gethan habe, mich von der Autorität der bisherigen wissenschaftlichen Lehre und Methode loszusagen und beim Volk, d. i. bei de Sprache in die Lehre zu gehen.

Der Umstand, dass mein Werk stückweise erscheint, versetzt mich der Kritik gegenüber in eine ungünstige Lage, dieselbe kann nicht anders als nach den Daten urtheilen, die ihr zur Zeit vorliegen. Dieses Urtheil aber ist, soweit es sich nicht um irrige thatsächliche Behauptungen, sondern um meine Grundauffassungen handelt, kein zutreffendes. Erst wenn das Werk fertig vorliegt, ist für sie der Zeitpunkt gekommen, um zu den Ansichten, die ich in demselben vertrete, Stellung zu nehmen, es wird sich dann zeigen, dass Unterstellungen und Einwendungen, die man gegen mich bereits jetzt vorschnell erhoben hat, sich in Nichts auflösen. Ich lasse keinen Gedanken in meinem Werk früher auftreten, als da, wo er systematisch seine richtige Stelle findet. Den Schein, dass derselbe mir fremd sei, muss ich so lange über mich ergehen lassen, bis der richtige Moment gekommen ist, ihn zu beseitigen; bis dahin muss ich mir die Belehrungen und Berichtigungen von Seiten meiner Kritiker schon gefallen lassen. Dies Loos wird mir ganz besonders blühen in Bezug auf meine Zurückführung des Sittlichen auf den Gesichtspunkt des gesellschaftlichen (objectiven) Utilitarismus. Man wird ihn mit dem abgestandenen öden individuellen Utilitarismus verwechseln und mich schlankweg zum Utilitaristen im letzteren Sinne stempeln, bis im dritten Bande die Partie über die ethische Selbstbehaup-

tung und den ethischen Idealismus zeigen wird, dass noch Niemand bisher die Fahne des ideal Sittlichen, wenn auch noch so hoch gehoben, so doch nicht auf so festem Grunde befestigt hat wie ich. Worauf der psychologische Zwang zum Sittlichen beruhen soll, habe ich auf Grund der bisherigen ethischen Deductionen noch nie begriffen — ich hoffe, denselben in einer Weise begründen zu können, welche mit derselben überzeugenden Kraft aus der realen Welt die praktische Nothwendigkeit desselben nachweist (Teleologie des Sittlichen), wie die Formen, in denen er sich vollzieht (sociales Zwangssystem), zur Anschauung bringt.

Göttingen den 22. August 1883.

Rudolph von Jhering.

Inhaltsverzeichniss

des zweiten Bandes.

Kap. IX.

Das Sittliche.

Seite

1. Unzulänglichkeit von Lohn und Zwang für die Lösung des socialen Problems 3
2. Postulat anderer Motive 10
3. Thatsächlichkeit derselben — das Sittliche — sprachlicher Weg zur Feststellung des Begriffs 14

I. Die Aussagen der Sprache über das Sittliche (S. 14—95).

4. Die Autorität der Sprache in Dingen des Sittlichen 14
5. Die Sitte der sprachliche Ausgangspunkt — die ursprüngliche Wortbedeutung von Sitte 19
6. Sprachliche Abgrenzung der Sitte von der Gewohnheit . . 20
   Das Moment der allgemeinen Norm — Grund der verbindenden Kraft der Sitte — Sitte und Gewohnheitsrecht.
7. Sprachliche Abgrenzung der Sitte vom Sittlichen 27
   Gegensatz von Form und Inhalt des Handelns — Ausdrücke für erstere (Formen, Manieren, Art u. a.) — das ästhetische Moment der Form (Anstand, decus, Grazie, Huld, Liebreiz) — Benehmen, Wesen im Gegensatz zu Charakter — das Anstands- oder Schicklichkeitsgefühl im Gegensatz zum Sittlichkeitsgefühl.
8. Steigerung des ersteren zum Takt 42
   Urtheilende und praktische Function beider Gefühle — letztere = Takt und Gewissen.
9. Die Sitte — Fortschritt des sprachlichen Denkens seit dem Alterthum 49
   Allmälige sprachliche Scheidung von Sitte, Sittlichkeit, Recht — Griechen (δίκη), Römer (fas, jus, mores), Germanen (Recht — Moral — Sitte).

Seite

10. Das Sittliche — die Aussagen der Sprache — das Verhältniss des Sittlichen zur Sitte 57

Armuth der Sprache in Bezug auf das Sittliche — sittlich, moralisch, ethisch — Gemeinsamkeit des Ursprungs des Sittlichen und der Sitte — Verschiedenheit der Geltung: lokale und nationale Beschränktheit der Sitte (Volks-, Landessitte), Allgemeinheit des Sittlichen.

11. Das Verhältniss des Sittlichen zum Zwekmässigen 63

Die Norm für die Zwecke und die Implicirung der Mittel durch den Zweck — Verantwortlichkeit des Willens für die Wahl der richtigen Mittel, Einfluss des Willens auf das Denken — die Denkfaulheit (culpa) — sittliche Verantwortlichkeit dafür.

12. Das Verhältniss des Sittlichen zum Egoismus 71

Das Setzen der Zwecke des Ichs — die thierische Sphäre (Selbsterhaltung) — die menschliche: Selbstsucht, Eigennutz, Egoismus (Einheit von Selbstbehauptung und Selbstbewusstsein).

Das Hinausgehen der Zwecke über das Ich: Selbstlosigkeit, Selbstverläugnung. — Das Ich nicht das Zwecksubject des Sittlichen.

13. Gegensatz von sittlich und unsittlich 78

Negative Form des Gegensatzes — Unterschied desselben von dem des sittlich Gebotenen und Verbotenen — das unsittliche Unterlassen eine Willensaction.

14. Das Erlaubte — das Zwecksubject des Sittlichen 86

Das Erlaubte der Sprache zufolge das einzig mögliche Mittelglied zwischen dem Sittlichen und Unsittlichen. — Das Ich der Sprache zufolge nicht Zwecksubject des Sittlichen — ebensowenig Gott — die Gesellschaft.

II. Das Sittliche als Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung.

15. Die Wissenschaft — Plan der Untersuchung — Die drei Kardinalfragen der Ethik — Das geschichtlich-gesellschaftliche System der Ethik — Die Ethik der Zukunft 96

Der Gegensatz des objectiv und subjectiv Sittlichen (der sittlichen Normen und des sittlichen Willens) — Die daran sich knüpfenden drei Kardinalfragen der Ethik: der Ursprung der Normen, der Zweck derselben, die Verwirklichung derselben durch den Willen — Plan der folgenden Untersuchung.

Beibehaltung der imperativischen Form des Sittlichen — Die sittliche Norm kein inneres Gesetz des Subjects, sondern ein äusseres Gebot der Gesellschaft — Der gesellschaftliche Zweck die Quelle aller sittlichen Normen — Gegensatz der geschichtlichen und nativistischen Theorie — Die histo-

Seite

rische Bildung des sittlichen Willens durch die Gesellschaft — Ungeschichtlicher Charakter der bisherigen Ethik — Die drei Standpunkte: der psychologische, theologische, geschichtliche — Die Ethik der Zukunft.

Erster Abschnitt.

Die Teleologie des objectiv Sittlichen.

16. Die möglichen Zwecksubjecte des Sittlichen 133

Die Zweckfrage beim Sittlichen — Gegensatz des objectiven Zwecks und des subjectiven Motivs beim Sittlichen — Ausscheidung des letzteren — Die Zweckfrage gelegen in der nach dem Zwecksubject — Gott? — Das Thier? (Thierquälerei) — Der Mensch? — Das Individuum als Zwecksubject gedacht: die individualistisch-teleologische Theorie — Kritik derselben — gänzliche Unhaltbarkeit — Die Gesellschaft das einzig mögliche Zwecksubject.

17. Der Fortschritt von der individualistischen zur gesellschaftlichen Theorie 154

Die ersten Ansätze (Leibniz, Kant, Bentham) — Die Socialethik von A. von Oettingen.

18. Die gesellschaftliche Theorie — Begründung derselben auf deductivem Wege — Die gesellschaftliche Ordnung — Differenz des objectiv und subjectiv Sittlichen — Der Selbsterhaltungstrieb der Gesellschaft — gesellschaftlicher Egoismus — Eudämonismus — Utilitarismus — Der Massstab des gesellschaftlich Nützlichen 174

Deduction der Theorie aus dem Begriffe des Ganzen — Die Postulate, die Ordnung, die Normen, der Zwang — Unzulänglichkeit der Rechtsordnung — Ergänzung durch das Sittliche: Die sittliche Ordnung, das Sittengesetz, das sociale Zwangssystem — Congruenz des Sittengesetzes mit der objectiv sittlichen Ordnung — Der Egoismus im Dienst desselben, Hervortreten des letzteren, wo jener versagt.

Deduction der Theorie aus dem Begriff der Person — Die Gesellschaft als lebendes Wesen — Die Lebensbedingungen derselben und die Anforderungen der Selbsterhaltung — Das Sittliche unter dem Gesichtspunkt des Egoismus der Gesellschaft — Einheit der Weltordnung im Gedanken der (individuellen und gesellschaftlichen) Selbstbehauptung — Steigerung des gesellschaftlichen Egoismus zum Eudämonismus — Relativität des Massstabes — Berechtigung des Strebens nach Wohlsein — Die öffentliche Freude (die Feste).

Der gesellschaftliche Utilitarismus als ethisches System — Massstab des gesellschaftlich Nützlichen: das Dauernde im Gegensatz zum Vorübergehenden und die Richtung auf das Ganze im Gegensatz zu der auf den Theil.

Seite

19. Die Grundbegriffe der sittlichen Welt im Lichte des gesellschaftlichen Utilitarismus 213

1. Der Gegensatz von gut und böse,
2. Der Tugendbegriff,
3. Der Pflichtbegriff,
4. Die Gerechtigkeit.

20. Das Zweckmoment der socialen Imperative. 227

1. Die Mode 227

Begriffsbestimmung — Unterschied von der Tracht — Das sociale Motiv der Mode: die Abscheidung der Stände.

2. Die Sitte 238

Die Theorie der Sitte (S. 239—716).

1. Begrifflicher Unterschied der Sitte von der Gewohnheit . . 239
2. Erhebung der Gewohnheit zur Sitte (Leichenschmäuse, Trinkgelder) 242
3. Das Herabsinken der Sitte zum praktisch bedeutungslosen Brauch (Zutrinken) 247
4. Die schlechte Sitte oder die Unsitte (Duell). 248
5. Die gute Sitte 253

Unzulänglichkeit des ästhetischen Gesichtspunktes — praktisch-ethische Bedeutung derselben — heuristische Ermittlung derselben — Das Weib im Schutz der Sitte, die Sittsamkeit als Schirmerin der Sittlichkeit.

Das Wesen der Sitte — Die drei charakteristischen Züge derselben: 1) innere Verschiedenheit von der Moral — 2) prophylaktischer Zweck: die Sitte die Sicherheitspolizei des Sittlichen — 3) Lokalisation derselben im Gegensatz zur Moral.

Erprobung des gewonnenen Resultats — Der Streit unter Gebildeten und Ungebildeten, Sicherung des friedlichen Verkehrs durch die Sitte — Die Sonntagsfeier; positiver Zweck derselben im Gegensatz des bloss negativ prophylaktischen — Zusammenfassung beider Zwecke unter den Gesichtspunkt der sittlich-adminiculirenden Function der Sitte.

6. Die Systematik der Sitte 275

Gegensätze. In Bezug auf ihren Werth: die böse, die social-indifferente, die social-werthvolle Sitte — In Bezug auf ihren Inhalt: Geben und Thun (Prästations- und Personalzwang der Sitte).

Der Prästationszwang. — Die socialen Verpflichtungen.

1. Der Liberalitätszwang (das Anstandsgeschenk munus).
2. Der Solutionszwang (Spielschulden, Trinkgelder).
3. Der Bewirthungszwang.

Seite

Der Personalzwang 287

Das Benehmen — Zweck der Beschränkungen in Bezug auf dasselbe: selbstnütziger, fremdnütziger.

7. Die allgemeine (Volks-) und die partikuläre (Standes-)Sitte. 292

Erstreckung der Sitte über alle Gebiete des Lebens — Der Stoff der Sitte in Gestalt des Rechts — Die öffentliche Sitte (parlamentarische); die kirchliche; die völkerrechtliche.

Die Standessitte — Officiere (Duell — Abschied), Minister (Rücktritt), Geistliche.

Besondere Ausscheidung dreier Stücke der Sitte zur näheren Betrachtung: der Tracht, der Umgangsformen, der geselligen Repräsentation.

8. Die Tracht 307

Begriff und Arten: Volkstracht — männliche und weibliche Tracht — Trauer- und Festkleid — Amtstracht — praktischer Zweck

9. Die Umgangsformen 325

Bedürfniss der wissenschaftlichen Behandlung — Der Umgang — Unterschied vom Verkehr — Der Umgang eine sociale Institution und eine sociale Pflicht — Sicherung des Umgangs durch die Sitte — praktischer Werth der Umgangsformen — ethischer Einfluss derselben auf den Menschen — Organisation des Umgangs durch dieselben — Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Theorie derselben.

Die Theorie der Umgangsformen.

10. Wissenschaftliche Kritik der Umgangsformen — ächte und unächte Anstandsregeln 348

Der Massstab — Das Zuviel und Zuwenig (Capricen und Connivenzen der Sitte).

11. Die drei Massstäbe der feinen Sitte: Anstand, Höflichkeit, Takt 355

Unterscheidung derselben Seitens der Sprache — Sprachliche Umgrenzung der drei Vorstellungskreise — Begriffliche Unterscheidung derselben — Gegensatz des Anstandes und der Höflichkeit — Moment des Absoluten und Relativen, des Negativen und Positiven — Möglichkeit der Gradation bei dem Anstand nach der negativen, bei der Höflichkeit nach der negativen und positiven Seite — Psychologisches Auseinanderfallen des Gegensatzes (Franzosen, Engländer).

I. Der Anstand.

12. Der Anstand 384

Negativer Zweck: Fernhaltung des Anstössigen.

Seite

1. Der Begriff des Anstössigen 381

Inneres und äusseres Moment — Wahrnehmbarkeit — die Nothlage — das öffentlich Anstössige — Ideale Concurrenz des öffentlich Anstössigen mit dem Unmoralischen und Rechtswidrigen — das Aergerniss.

2. Der Massstab des Anstössigen 395

Allgemeingültigkeit bei Subjectivität und Relativität desselben — Uebereinstimmung und Abweichung bei verschiedenen Völkern (Analogie des jus gentium und jus civile) — Toleranz des nationalen Anstandsgefühls (Connivenzfälle aus alter und neuer Zeit — das Rauchen).

3. Die Kategorien des Anstössigen 412

1. Das sinnlich Anstössige 416

Das unmittelbar und das mittelbar sinnlich Anstössige (Ekelhafte).

2. Das ästhetisch Anstössige 422

a) Der menschliche Körper — die Beihülfe der Kunst.
b) Die Kleidung.
c) Befriedigung des leiblichen Bedürfnisses — thierische und menschliche Form — Aesthetik des Essens und Trinkens — historische Entwicklung der Formen des Mahles, Uebergang vom Communismus zum Individualismus.
d) Die Sprache — die Sprache des Pöbels — die Fremdwörter.

3. Das pathologisch Anstössige 446

Einwirkung des Leides, des Leidens, der Leidenschaft auf Andere — Fernhaltung der sympathischen Gefühlserregung — der antipathischen — die üble Laune — die Heftigkeit — der Eclat, die Scene — die Berechtigung der Lebhaftigkeit.

4. Das sexuell Anstössige (das Indecente) 465

Praktisches Motiv seines Verbotes — Grenzen desselben — das Indecente das ethische Chamäleon.

II. Die Höflichkeit.

13. Die Höflichkeit. Begriff, Wesen, Phänomenologie derselben. 480

Positiver Schutz der Person durch die Höflichkeit im Gegensatz zu dem bloss negativen des Anstandes und des Rechts — die sociale Zweckbestimmung der Höflichkeit — reglementirte Höflichkeit — die zwei Grundgedanken: Achtung und Wohlwollen.

Die Achtung 496

Der Werthbegriff in Anwendung auf die Person: Würde, Ehre, Achtung — Negativer Charakter des rechtlichen Anspruchs auf Ehre, positiver des socialen auf Achtung — Die Aussagen der Sprache über beide — Der Gesichtspunkt der Beachtung der Person — Erprobung desselben an den Höf-

Seite

lichkeitsformen der Achtung — Der Anspruch auf Achtung — individuelle Voraussetzung desselben: die persönliche Beziehung — Verwirkung durch Unwürdigkeit — Der abstracte Werth der Person — Graduelle Abstufung desselben: Geburtsstand, staatliche Stellung (Rang, Titel).

Das Wohlwollen 544

Kriterien der Höflichkeitsbeweise der Achtung und der des Wohlwollens — Gegensatz des moralischen und des socialen Wohlwollens — Die eigenthümlichen Formen des letzteren: die sociale Theilnahme (die Anzeigepflicht als Correlat derselben), das sociale Interesse, die Dienstfertigkeit — Unterschied von der Menschenfreundlichkeit.

Das äussere Moment der Höflichkeit.

1. Historisches Verhältniss des äusseren und inneren Moments. 559

Ursprung des ersteren aus dem letzteren — allmäliger Niederschlag fester Formen.

2. Praktisches Verhältniss beider 564

Obligate Geltung der äusseren Formen — Aeusserlichkeit der Höflichkeit — Verhältniss derselben zur Moral und zum Recht (die innere Gesinnung, der äussere Erfolg, der Schein) — Apologie der Höflichkeit — doppelte Art des Scheines und der Täuschung — das Gebot der Wahrheit im Recht und in der Moral (Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit — Betrug, Lüge) — die Grenzen dieses Gebots — die erlaubte List — die bösartige und die gutartige Lüge — praktisches Motiv des Wahrheitsgebotes — die Wahrheit aus zweiter Hand — Postulat des Glaubens und der Treue — Analogie des Rechts — Uebertragung der Terminologie desselben auf die Wahrheit — Gefährdung der Gesellschaft durch Unwahrhaftigkeit und Unzuverlässigkeit — historische Entwicklung des Wahrheitsgesetzes — Periode der List und der Lüge — die erlaubte Unwahrheit (die rettende und die conventionelle Lüge) — Anwendung auf die Höflichkeit — das Scheinwesen bei der Höflichkeit — Kritik vom ethischen und praktischen Standpunkt — Schlussresultat in Bezug auf das Verhältniss des inneren und äusseren Moments der Höflichkeit: Entbehrlichkeit der Gesinnung, Erforderniss des Verständnisses — Spielraum innerhalb der Höflichkeit — Erhebung derselben in die Region des Moralischen.

3. Die Phänomenologie der Höflichkeit 627

Classifikation der Höflichkeitsformen — ausschliesslich positiver Charakter derselben — die drei Arten.

1. Die effectiven Höflichkeitsformen 635

2. Die symbolischen 637

Die Symbolik des menschlichen Körpers 641

Entsprechende Richtung des Körpers — Sitzen und Stehen — Liegen, Knieen, Verbeugung — Geben der Hände, ursprüngliche und heutige Bedeutung — der formelle Kuss.

Seite

Die Symbolik von Zeit und Raum 652

Der Platz der Ersten — Uebertragung desselben auf Rede und Schrift — Der Ehrenplatz — Die Symbolik der Schrift.

3. Die verbalen Höflichkeitsformen 656

Die Sprache der Höflichkeit — Phraseologie und Syntax — Der Sündenfall der Sprache.

Die Phraseologie der Höflichkeit 665

Die Anredeformen: der Eigenname — der Ehrenname; geschichtliche Verdrängung des Eigennamens durch den Gattungsnamen; die heutigen Ehrennamen; allmälige Devalvation derselben — der Staatsname (Titel) — der Begriffsname; historisches Aufkommen; Imitation des staatlichen durch den socialen.

Die Erhebung der fremden Person (die epitheta ornantia) — die Herabsetzung von sich und dem Seinigen (Höflichkeitsphrasen der Bedientensprache) — Bescheidenheitsphrasen — Phrasen der Gefälligkeit — Versicherung der Gesinnung — Bewillkommnungsphrasen — Abschiedsphrasen — die guten Wünsche (die profane und die religiöse Form).

Die Syntax der Höflichkeit — das Pronomen insbesondere. 696

Beanstandung des Ich durch die Höflichkeit — Weglassen desselben — Ersatz durch die gegenständliche Bezeichnung der Person — das Wir der Bescheidenheit; Beanstandung des Wir und des Unser; das Anstössige der Hervorhebung der Gemeinschaft im Devotionsverhältniss — Die Verbannung des Du — die sprachlichen Formen, welche das Du abgelöst haben: die zweite Person des Pronomen im Plural, die dritte des Singular, des Plural, die gegenständliche Bezeichnung der Person, die unpersönliche Ausdrucksform — das Ihr der Mehrheit — das Pronomen possessivum der zweiten Person — Zusammenstellung der sprachlichen Deformitäten der Höflichkeitssprache.

Kap. IX.

Die sociale Mechanik.

Das Sittliche.

Unzulänglichkeit von Lohn und Zwang. — Postulat und Thatsächlichkeit des Sittlichen. — Die Aussagen der Sprache über das Sittliche. — Gewohnheit, Sitte, Zweckmässigkeit, Sittlichkeit. — Die Fundamentalprobleme der Ethik. — Die individualistische Theorie des Sittlichen und das System des gesellschaftlichen Utilitarismus. — Die Teleologie des Sittlichen. — Die gesellschaftlichen Imperative: Mode, Sitte, Moral, Recht. — Abhängigkeit des Sittlichen von der Gesellschaft. — Die Bildung des sittlichen Willens. — Das Stadium der Zucht. — Das sociale Zwangssystem. — Erhebung von Zwang zur Freiheit. — Die ethische Selbstbehauptung.

Unsere Entwicklung steht vor einem Wendepunkt: beim Uebergang aus der Region des Egoismus in die des Sittlichen. Wenn ich dem Leser mit wenig Worten den früher (I. S. 102) mitgetheilten Plan meiner Untersuchung in die Erinnerung zurückrufen darf, so bezweckte dieselbe, die treibenden Kräfte aufzusuchen und darzulegen, welche die Bewegung der Gesellschaft hervorrufen und unterhalten (Theorie der socialen Mechanik), und ich unterschied zwei Arten derselben: die egoistischen Hebel der socialen Bewegung: Lohn und Zwang, und die nicht-egoistischen oder ethischen: Pflichtgefühl und Liebe. Ich hatte, als ich meinen Plan entwarf, für

letztere beide Kap. IX und X bestimmt, indem ich beabsichtigte, den ihnen beiden gemeinschaftlichen Begriff des Sittlichen als Einleitung zum Kap. IX vorauszuschicken. Bei der Ausführung hat sich dies jedoch als völlig unthunlich erwiesen. Während der Arbeit dehnte sich die Aufgabe immer mehr aus; je näher ich dem Ziel zu kommen glaubte, desto weiter entrückte es sich meinen Blicken, eine Frage zog die andere nach sich, und des Stoffes ward schliesslich so viel, dass ich statt einer Einleitung zu einem Kapitel nahezu ein kleines Buch vor mir liegen sah. Es ging mir wie dem Fischer, der ein Netz ausgeworfen, um einen kleinen Fang zu machen, und der, wie er es heraufziehen will, es so voll findet, dass die Maschen zu zerreissen drohen — als ich das meinige herauszog, steckte nahezu die ganze Ethik darin. In dieser Lage habe ich mich entschlossen, meine ursprüngliche Anordnung zu ändern und ein neues Kapitel einzuschieben, welches ausschliesslich der Entwicklung des Begriffes des Sittlichen gewidmet ist: das gegenwärtige, wodurch sich dann die Ziffer der folgenden Kapitel meinem ursprünglichen Plan gegenüber um eins verschiebt.

Der Begriff des Sittlichen ist uns zur Zeit noch ein fremder; wir waren im Bisherigen nicht genöthigt, ihn heranzuziehen, und wir haben geflissentlich vermieden, es zu thun, um zu sehen, wie weit wir mit dem Egoismus allein, d. h. mit den beiden Triebfedern, welche er uns zum Aufbau der gesellschaftlichen Ordnung in Lohn

und Zwang zur Verfügung stellt, gelangen konnten. Es galt uns, um es kurz auszudrücken: das sociale Leistungsvermögen des Egoismus exact darzulegen. Das im Bisherigen geschilderte System des Verkehrs, Staats und Rechts hat uns die Antwort darauf gegeben. Damit ist aber auch das sociale Leistungsvermögen des Egoismus erschöpft. Reicht dasjenige, was er für die Gesellschaft beschafft hat, für ihre Zwecke aus? Darauf wollen wir uns im Folgenden die Antwort holen; die Erkenntniss seiner Unzulänglichkeit für die vollständige Lösung der gesellschaftlichen Aufgabe wird uns den Uebergang zum Sittlichen bahnen — in die Lücke, die er übrig gelassen hat, greift das Sittliche ein.

1. Unzulänglichkeit von Lohn und Zwang für die Lösung des gesellschaftlichen Problems.

Wir haben in den beiden vorhergehenden Kapiteln gezeigt, was Lohn und Zwang vermögen, und wir dürfen die Summe unserer Ausführungen in den Satz zusammenfassen: sie bilden die absoluten Postulate der gesellschaftlichen Ordnung — die Gesellschaft ist undenkbar ohne Zuhülfenahme von Zwang und Lohn. Man hat Völker gefunden, denen das Gottesbewusstsein fehlte, keins, dem die Verwendung von Lohn und Zwang für die Zwecke der gesellschaftlichen Ordnung, wenn auch in noch so unvollkommener Weise, völlig fremd gewesen wäre — der Tauschvertrag in seiner rohesten Form und die

Selbstvertheidigung der Gesellschaft gegen den Verbrecher mittelst Strafe, also die ersten Ansätze des Verkehrs und der Rechtsordnung finden sich überall. Ueberzeugen wir uns jetzt, nachdem wir positiv gezeigt, was Lohn und Strafe vermögen, negativ davon, was sie nicht vermögen, wo sie die Gesellschaft im Stich lassen.

Die Frage: ob Lohn und Zwang allein im Stande sind, eine befriedigende Ordnung der Gesellschaft herzustellen, lässt sich auch so ausdrücken: kann die Gesellschaft auskommen mit denjenigen Handlungen oder Unterlassungen ihrer Mitglieder, welche sie im Stande ist zu bezahlen oder zu erzwingen? Die Verneinung kann nicht zweifelhaft sein. Die Liebe des Weibes und der Mutter wird weder bezahlt noch erzwungen, und doch bildet sie eine unerlässliche Bedingung, ein Fundamentalpostulat des gesellschaftlichen Lebens; an ihr hängt das Haus und damit das Gedeihen der ganzen Gesellschaft. Denn das Haus ist für letztere, was die Celle für den thierischen Körper, der Bildungsheerd des Lebens, die letzte Quelle aller Kraft, der ökonomischen sowohl wie der sittlichen — taugt das Haus nichts, so auch die nicht, welche daraus hervorgehen, ohne Liebe aber taugt das Haus nichts.

Versuchen wir die Grenzen der socialen Leistungsfähigkeit von Lohn und Zwang principiell abzustecken.

Wir unterscheiden zwei Arten von Verhältnissen. Die einen sind diejenigen, auf welche Lohn und Zwang überall keine Anwendung finden, die jenseits der Sphäre

des Rechts und des Verkehrs liegen, zu fein geartet, um die unsanfte, rauhe Berührung des äusseren Zwanges, zu edel, um die Verunreinigung durch schnöden Lohn zu ertragen. Es sind die sittlichen Verhältnisse im engern Sinn: die der Liebe und der Freundschaft. Ihre richtige Gestaltung ist ausschliesslich dem sittlichen Geiste überwiesen, Lohn und Zwang haben über sie keine Macht. Die zweite Art bilden diejenigen, welche auf Lohn und Zwang gebaut sind; untersuchen wir, ob letztere vermögend sind, bei ihnen ihre Aufgabe vollständig zu lösen.

Wir richten diese Frage zuerst an den Lohn. Als sociale Function desselben haben wir seiner Zeit erkannt die gesicherte Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse. Mit so vollendeter Regelmässigkeit und unausbleiblicher Sicherheit der Lohn nun auch diese Aufgabe in weitester Ausdehnung vollzieht, so haftet doch gleichwohl dem ganzen Lohnsystem (dem Verkehr) ein Mangel an, der mit ihm unabwendlich gesetzt ist. Die sociale Wirksamkeit des Lohnes im einzelnen Fall ist nämlich bedingt durch zwei Voraussetzungen, die erste: dass derjenige, welcher sein Bedürfniss durch die Leistung eines Andern zu befriedigen gedenkt, im Stande ist, dafür den entsprechenden Lohn zu bieten, die andere: dass der Gegenpart geneigt ist, den Lohn anzunehmen, sich dadurch zur Gegenleistung bestimmen zu lassen. Wo es an einer dieser Voraussetzungen gebricht, versagt der Lohn seine Dienste. An der ersten fehlt es beim Armen, der den Lohn nicht hat,

an der zweiten beim Reichen, den er nicht lockt. Beide Personen, beziehungsweise die Klassen der Gesellschaft, für welche dies zutrifft, stehen mithin insoweit ausser dem Verkehr, für sie existirt er in diesem Punkt nicht. Gäbe es nun keine andern gesellschaftlichen Triebfedern ausser dem Lohn, so müssten die Armen und Arbeitsunfähigen verhungern, und die Reichen würden die Hände in den Schoss legen und lediglich das Kapital für sich arbeiten lassen, ihre Arbeitskraft und ihr Talent würde der Welt verloren gehen, die Gesellschaft würde also damit eine erhebliche Einbusse erleiden. Die Erfahrung aber zeigt, dass einerseits auch das Talent und die Intelligenz der Reichen der Menschheit zum Nutzen gereicht, und dass andererseits die Armen nicht verhungern.

So erweist sich also der Lohn als Triebfeder des Verkehrs in der doppelten Richtung als unzulänglich, sowohl was die Befriedigung der Bedürfnisse auf der einen, als die Heranziehung der vorhandenen Kräfte für diesen Zweck auf der anderen Seite anbetrifft. Geböte der sociale Körper über keine andern Mittel, um diesem Uebelstand abzuhelfen, sein Zustand würde der einer mangelhaften Blutcirculation sein: Blutleere an diesem, Blutüberfüllung an jenem Punkt.

Aber selbst von diesen exceptionellen Verhältnissen abgesehen, also vorausgesetzt, dass der Lohn nach beiden Seiten hin seine normale Function vollständig ausübt, so reicht doch er allein in keiner Weise aus, die gesell-

schaftliche Aufgabe, die ihm zugewiesen ist, erschöpfend zu lösen. Ein Arbeiter, der nur um des Lohnes willen arbeitet, der nicht seine Ehre darein setzt, gut zu arbeiten, arbeitet schlecht, wenn er gewiss ist, selber nicht darunter zu leiden. Die Garantie für gute Arbeit, welche der Lohn gewährt, reicht nicht weiter als der Egoismus; wo letzterer nicht dabei betheiligt ist (Aussicht auf Zurückweisung der Arbeit, Kürzung des Lohns, Schädigung des Rufes und damit des Absatzes), muss die Arbeit nothwendigerweise schlecht ausfallen, die Gesellschaft aber hat das grösste Interesse daran, gute Arbeit zu erhalten.

So postulirt also der Lohn zu seiner Ergänzung noch ein anderes Motiv, das über ihn hinausragt, es ist das sittliche des Pflicht- und Ehrgefühls des Arbeiters. Die Arbeitsfrage hängt nicht allein am technischen und ökonomischen Moment, sondern ganz wesentlich auch am ethischen. Der richtige Arbeiter, wie die Gesellschaft ihn braucht (ich verstehe darunter nicht bloss den Handwerker, sondern Jeden, der ihr d. h. auch dem Staat oder der Kirche um Lohn seine Dienste erweist), ist nicht der bloss geschickte, kenntnissreiche, kundige, sondern der zugleich gewissenhafte, pflichttreue; Gewissenhaftigkeit, Ehrlichkeit und Ehrgefühl sind die allein zuverlässigen Wächter der Geschicklichkeit, ja mehr als das: ihre Hebel — sie können diese, letztere nie sie hervorrufen. Darum haben sie neben ihrem ethischen zugleich einen eminent ökonomischen Werth, ihr Mangel

beziffert sich für den Verkehr eines Volks, sowohl den internen als ganz besonders den auswärtigen, für seinen Antheil am Weltverkehr, nach Millionen — — unsere deutsche Industrie und unser Handel wissen davon traurige Dinge zu berichten!

Dieselbe Erfahrung, welche wir in Bezug auf den Lohn gemacht haben, wiederholt sich auch beim Zwange. Auch er ist für sich allein nicht im Stande, die ihm in der Form des Rechts zugewiesene Aufgabe zu vollbringen; ohne Hinzukommen der sittlichen Gesinnung ist die ganze Rechtsordnung eine höchst unvollkommene, unsichere. Lediglich auf den Zwang d. h. auf das egoistische Motiv der Furcht gebaut, steht und fällt sie mit ihm, sie ist dann nichts als die Ordnung des Bagno der Galeerensträflinge — gesichert, so lange die Peitsche in Sicht, aufgelöst, so wie sie aus den Augen ist. Unsere ganze Politik würde sich dann darauf reduciren, uns den Blicken des Gesetzes möglichst zu entziehen. Sind wir sicher, dass es uns nicht sieht, so können wir alles thun, was unser Vortheil, unsere Lust, unsere Leidenschaft mit sich bringt, — das Gesetz, das uns nicht sieht, existirt für uns nicht, sein Arm reicht nicht weiter, als sein Auge. Bin ich sicher, dass der Gläubiger den Beweis der Schuld nicht führen kann, so leugne ich sie ab, treffe ich meinen Feind an einsamer Stelle im Walde, so schiesse ich ihn todt, jedes Verbrechen, das mir Vortheil bringt oder Genuss verspricht, und von dem ich sicher bin, dass

Niemand mich desselben überführen oder beschuldigen wird, ist dann nicht bloss möglich, sondern geradezu psychologisch nothwendig.

Ich kann den letzten Punkt nicht genug betonen. Setzen wir den Egoismus als einziges Motiv des Menschen, denken wir also die sittliche Gesinnung gänzlich hinweg, so ist bei Hinwegfall des einzigen Gegengewichts, welches die Aussicht auf Strafe und Zwang dem Egoismus entgegensetzt, die Begehung aller Handlungen, welche sich vom Standpunkt des Egoismus aus empfehlen, psychologisch ebenso nothwendig und unabwendlich, wie der Fall des Körpers, wenn der Stützpunkt, der ihm bisher zur Unterlage diente, hinweggenommen ist. Der Mensch muss dann jedes Verbrechen, jede Schandthat verüben; Jeder trägt dann den Verbrecher, die wilde Bestie in sich, die er nur so lange in Zaum hält, als die Furcht vor dem Gesetz ihn zwingt, die er aber sofort loslässt, sowie diese Rücksicht hinweggefallen ist.

Das wäre die Herrschaft des Gesetzes, wenn sie ausschliesslich auf den Zwang gegründet wäre. Wirksam, so lange die Peitsche in Sicht, würde das Gesetz überall ohnmächtig sein, wo sie sich nicht blicken liesse, und die gesammte Gesellschaft ohne Ausnahme würde zu der Rechtsordnung dieselbe Stellung einnehmen, wie jetzt der kleine Bruchtheil derselben, der nur durch die Furcht vor Strafe im Zaum gehalten wird: das Verbrecherthum.

Es ergibt sich hieraus die gänzliche Irrigkeit der

früher allgemein verbreiteten Lehre, welche, indem sie den Unterschied zwischen Recht und Moral in den der äusseren Handlung und der inneren Gesinnung setzte, für das Recht letztere für völlig gleichgültig erklärte. Es wäre ein sauberer Zustand, der sich dabei für das Recht ergeben würde! Die Theorie war nach beiden Seiten hin verkehrt, nach Seiten der Moral, indem sie das Moment des Zwanges übersah, das auch ihr unerlässlich ist, nur dass es bei ihr eine andere Gestalt annimmt, als beim Recht, nämlich die des gesellschaftlichen Zwanges im Gegensatz des staatlichen (s. u.); nach Seiten des Rechts, indem sie das auch ihm so wesentliche innere Moment der Gesinnung ausser Acht liess. Beide Sphären der sittlichen Weltordnung stehen sich unverhältnissmässig viel näher, als sie annahm, wie wir seiner Zeit zeigen werden.

Wir schliessen unsere erste Untersuchung mit dem Resultat ab: Zwang und Lohn reichen zur Vollbringung dessen, was sie der Gesellschaft selbst innerhalb der ihnen eigenthümlichen Sphäre zu beschaffen haben, mit nichten aus.

2. Das Postulat.

Kann die Gesellschaft bei Lohn und Zwang allein nicht bestehen, so müssen, wenn sie dennoch bestehen soll, andere Triebfedern die Lücke ausfüllen. Welcher Art dieselben sind, ob vielleicht auch sie sich auf den Egoismus zurückführen lassen, kümmert uns zunächst

noch nicht. Nur so viel können wir sagen, dass sie, wenn sie den Dienst, den wir von ihnen erwarten, wirklich leisten sollen, in ihrem Bestande und ihrer Wirksamkeit ebenso gesichert sein müssen, wie jene. Beruht also ihr Dasein lediglich auf individuellen Voraussetzungen, die hier vorhanden sind, dort fehlen, auf einem ungewöhnlichen Maass der moralischen Kraft oder der Intelligenz, so sind sie für den Zweck ungeeignet; die Gesellschaft muss sicher sein, dass sie stets in ausreichendem Maasse vorhanden sind. Das Dasein dieser anderen Triebfedern gehört demnach zu den absoluten Lebensbedingungen der Gesellschaft. Ob die Natur es ist, welche dafür sorgt, dass sie vorhanden sind, oder ob die Gesellschaft die Macht besitzt, sie zu erzeugen, davon wissen wir zur Zeit noch nichts, kurzum sie müssen da sein, sie bilden ein absolutes Postulat des gesellschaftlichen Daseins.

Und sie sind da.

3. Thatsächlichkeit von Motiven ausser Lohn und Zwang.

Ich hebe diesen Punkt nur hervor, weil er ein Glied in meiner Gedankenkette bildet, das an dieser Stelle einzureihen ist, nicht, weil er eines Beweises bedürfte, denn dessen bedarf er nicht; der flüchtigste Blick auf das Leben, welches uns täglich Handlungen vorführt, die weder belohnt, noch erzwungen werden, reicht aus, um

uns von dem Dasein von Motiven des menschlichen Handelns ausser Lohn und Zwang zu überzeugen. Ich habe mir einmal vorgenommen, jeden Schritt, den meine Deduction macht, äusserlich mittelst besonderer Ueberschrift bemerklich zu machen, wie ich es in den beiden vorhergehenden Kapiteln gethan habe. Es sind die Wegweiser, die ich bei jeder Wendung des Weges anzubringen gedenke, und die uns fortan unausgesetzt zur Seite bleiben sollen. Sie gewähren dem Leser die Möglichkeit, den zurückgelegten Weg von Anfang bis zu Ende aufs genaueste zu übersehen und den Punkt festzustellen, wo unsere Wege sich trennen. Vermag er mir trotz der Erleichterung, die ich ihm durch jene Einrichtung verschafft habe, den Punkt nicht zu bezeichnen, so hat er nicht das Recht, das Ziel, bei dem wir schliesslich angelangt sind, als ein unrichtiges abzulehnen.

Gibt es Handlungen, welche weder bezahlt, noch erzwungen werden, so ist damit der Beweis erbracht, dass Lohn und Zwang nicht die einzigen Motive des menschlichen Handelns bilden, dass die Gesellschaft also für ihre Zwecke auch über Motive anderer Art gebietet. Auch die Sprache erkennt die Thatsächlichkeit derselben an, sie spricht von »uneigennützigen, selbstlosen, selbstverläugnenden, unegoistischen« Handlungen. Ob sie, indem sie dieselben zu den »eigennützigen, selbstsüchtigen, egoistischen« in Gegensatz stellt, Recht hat mit ihrer Annahme der Abwesenheit jeder Beimischung des Egoismus

bei ihnen, lassen wir hier zunächst noch dahin gestellt, um die Frage an anderer Stelle wiederum aufzunehmen; hier wollen wir die Auffassung der Sprache noch nicht kritisiren, sondern zuförderst nur kennen lernen.

Neben den angegebenen Ausdrücken besitzt die Sprache noch einen andern: den des Sittlichen, und mit diesem Begriff nennt sie uns die Macht, welche ihrer Auffassung zufolge das durch Lohn und Zwang nur unvollständig gelöste Problem der gesellschaftlichen Ordnung zum Abschluss bringt und derselben diejenige Vollendung verleiht, die sie als »sittliche Weltordnung« bezeichnet.

Was ist das Sittliche? In dieser Frage steckt nahezu die halbe Philosophie, und seit Jahrtausenden mühte sie sich ab, sie zu beantworten. Ich würde viel darum gegeben haben, wenn ich ihr bei meinen Untersuchungen hätte aus dem Wege gehen oder mich bei der von Anderen ertheilten Antwort hätte beruhigen können. Beides war nicht möglich, und so habe ich mich genöthigt gesehen, selbständig den Versuch zu ihrer Lösung zu unternehmen. Ich habe dabei einen andern Weg eingeschlagen, als den die bisherige Ethik zu gehen gewohnt ist. Während letztere nämlich das Problem von vornherein in die Region der abstract wissenschaftlichen Untersuchung verlegte, habe ich es für zweckmässig erachtet, mich zunächst an die Sprache zu halten und ihr die Frage vorzulegen, was sie sich bei dem Sittlichen denkt, und ich habe es nicht bereut; sie hat mir auch hier wiederum,

wie so oft, werthvollere Aufschlüsse gewährt, als ich von vornherein erwarten zu können glaubte, wichtige Fingerweise, welche die Ethik wohl gethan hätte zu beherzigen, und welche ihr manche Irrungen hätte ersparen können.

Möge der Leser sich die Mühe, mir bei diesen sprachlichen Untersuchungen zu folgen, nicht verdriessen lassen. Nachdem die Sprache uns mitgetheilt hat, was sie über das Sittliche uns zu sagen vermag, soll die Wissenschaft das Wort erhalten.

4. Die Autorität der Sprache in Dingen des Sittlichen.

Der hohe Werth, der bei einer auf Feststellung des Begriffs und Ermittelung des Wesens des Sittlichen gerichteten Untersuchung dem Sprachgebrauch zukommt, bedarf wohl nicht erst des Nachweises. Bei dem Sittlichen handelt es sich nicht um wissenschaftliche, der Erkenntniss und dem Urtheil des Volks fern liegende Probleme, sondern um psychologische Erfahrungsthatsachen, die Jeder unausgesetzt an sich selber täglich erlebt, und über die Jeder in der Lage ist, sich sein Urtheil zu bilden. Es gibt keinen Menschen, der nicht die Regungen des Mitleides von denen des Hasses zu unterscheiden vermöchte, und der sich nicht bewusst wäre, dass der Akt der Selbstverläugnung, den er vornimmt, wenn er, um ein Menschenleben zu retten, ins Feuer oder Wasser springt,

einen andern Werth beanspruchen darf, als wenn er eine Dienstleistung um Lohn erweist.

Die Resultate dieser durch Millionen und Milliarden von Menschen bekundeten inneren Erfahrung sind in der Sprache niederlegt. Der Sprachgebrauch, der diesen Schatz in sich birgt, und der an jedem Einzelnen, der sich der ihm von der Sprache zur Verfügung gestellten Ausdrücke bedient, jeden Moment seine Probe zu bestehen und sich darüber auszuweisen hat, ob die Ausprägung des Gefühls von Seiten der Sprache der eigenen Empfindung entspricht, dieser Sprachgebrauch ist eine Thatsache, welche die Wissenschaft zu respectiren hat. Nicht in dem Sinn, dass sie nicht das in ihm niederlegte Empfinden und Denken des Volks einer Kritik unterwerfen und den Versuch wagen dürfte, tiefer in das Wesen der Sache einzudringen, als das Volk es vermocht hat, wohl aber in dem Sinn, dass sie den fest ausgebildeten Sprachgebrauch stehen lassen soll und nicht, wie es z. B. von manchen Philosophen im Interesse der von ihnen aufgestellten Theorien mit dem Ausdruck Egoismus geschehen ist, demselben Gewalt anthun darf. Das ist eine Sprachfälschung, die in Bezug auf ihren gemeingefährlichen Charakter auf einer Linie steht mit der Münzfälschung, denn sie bedroht die Sicherheit des geistigen Verkehrs, die einmal gleich der des ökonomischen auf der feststehenden Geltung der cursirenden Werthzeichen: der sprachlichen Währung beruht. Für seine eigenen von ihm vermeintlich neu

auf den Markt gebrachten Gedanken mag Jeder sich seine eigenen Ausdrücke bilden, es wird sich ja zeigen, ob der Verkehr die neuausgeprägten Münzen als nothwendige und werthvolle Vermehrung des Sprachschatzes dankbar entgegen nimmt oder als werthlose Blechmünzen oder Rechenpfennige dem Urheber zum ausschliesslichen Privatgebrauch überlässt. Aber den Sprachgebrauch (die sprachliche Währung) soll Jeder anerkennen und die einmal fest ausgeprägten Werthzeichen der Sprache auch zu demselben Werth annehmen, den sie damit verbunden hat.

Indem ich mich durch diesen Gesichtspunkt leiten lasse, richte ich mein Augenmerk in erster Linie auf die Sprache, um festzustellen, was sie sich unter dem Sittlichen denkt. Nach den Erfahrungen, die ich sonst überall, wo ich die Sprache um Rath gefragt habe, mit ihr gemacht habe, und die mich stets über den wunderbaren Treffer der Sprache haben staunen lassen, trete ich auch dieses Mal mit der Erwartung an sie heran, in ihr das Richtige zu finden und nicht in die Lage kommen zu sollen, sie zu meistern.

Zwei Anhaltspunkte bietet uns die Sprache dar, um uns der Vorstellung, die sie mit ihren Ausdrücken verbindet, zu bemächtigen: die Etymologie und der Sprachgebrauch. Jene nennt uns den Anhaltspunkt, an den sie dieselbe ursprünglich angelehnt hat; auch für das Uebersinnliche ist er regelmässig eine sinnliche Vorstellung, denn mit dem Sinnlichen hat alles Denken begonnen. Diese lehrt uns, was aus den ursprünglichen Begriffen im Laufe der

Zeit geworden ist, und das ist bei den übersinnlichen nicht selten etwas völlig Verschiedenes. In dasselbe sprachliche Gefäss schüttet die eine Zeit diesen, die andere jenen Inhalt, das Gefäss bleibt, der Inhalt ändert sich. Die Worte gleichen Häusern, deren Besitzer wechseln, der eine stirbt oder zieht aus, ein anderer zieht ein. Käme die Urzeit, der wir unsere heutige Sprache verdanken, zurück, sie würde den Sinn der meisten, auf etwas Uebersinnliches gerichteten Worte kaum wieder erkennen — Gott, Tugend, Weisheit haben im Munde von uns eine gänzlich andere Bedeutung als sie bei unsern Vorfahren hatten.

Sache der Sprachforschung ist es, neben dem Wechsel der Sprachformen auch diese innere Fortbildung der Begriffe, das allmälige Wachsthum der Ideen zu verfolgen. Es ist ein Zweig der Sprachforschung, der zur Zeit noch wenig ausgebildet, erst von der Zukunft und mehr von den Philosophen als den Linguisten seine Pflege zu erwarten hat. Er wird uns auch über die Geschichte der sittlichen Ideen reiche Aufschlüsse geben. Soviel vermag ich schon nach den geringen Erfahrungen, die ich, der reine Dilettant auf diesem Gebiete, gemacht habe, mit aller Sicherheit vorauszusagen. Mein Wissen reicht nicht so weit, um diese Aufgabe für das Sittliche zu lösen, ich muss mich damit begnügen, die beiden Endpunkte des sprachlichen Entwicklungsprocesses namhaft zu machen: den ersten Ausgangspunkt, den die Etymologie uns aufbewahrt hat, und den gegenwärtigen Sprach-

gebrauch, den ich selber aus dem Leben kenne — was in die Mitte fällt, ist Gegenstand der philosophisch-historischen Sprachforschung.

Der Wortschatz der Sprache für das Sittliche zerfällt in zwei Gruppen. Die eine umfasst die speciellen Triebe, Tugenden, Laster, welche die Sprache als besondere, eigenthümliche Gestaltungen des sittlichen oder unsittlichen Verhaltens anerkennt wie z. B. Habsucht, Rachsucht, Mitleid, Liebe, Ehrgefühl, Pflichtgefühl. Sie haben für uns an dieser Stelle kein Interesse; einigen derselben, nämlich den drei zuletzt genannten, werden wir später eine genauere Betrachtung zuwenden. Die zweite Gruppe umfasst die geringe Zahl derjenigen Ausdrücke, in welche die Sprache ihre allgemeine Theorie über das Sittliche niedergelegt hat: Sitte, sittlich, Sittlichkeit, Sittengesetz, unsittlich, moralisch, Moral, unmoralisch, eigennützig, uneigennützig, selbstlos, selbstverläugnend, selbstsüchtig, egoistisch, unegoistisch, wozu die wissenschaftliche Theorie dann noch »ethisch« hinzugefügt hat. Diesen Worten haben wir die Anschauung des Sittlichen, welche der Sprache vorschwebt, zu entnehmen. Es ist das ein Verhör, das wir mit der Sprache anstellen, und bei dem es ebenso wichtig wird zu constatiren, worauf dieselbe Antwort gibt, als worauf sie dieselbe verweigert, bei dem wir uns, wie der Inquirent beim Verhör es soll, sorgsam zu hüten haben, etwas unsererseits hineinzutragen, was die Sprache selber nicht aussagt.

5. Rückgriff vom Sittlichen zur Sitte.

Das Wort »sittlich« weist uns sprachlich auf »Sitte« zurück. Nach den Untersuchungen der neueren Etymologie*), welche die früher übliche verlockende Ableitung der Sitte von Sitzen (sitta, sitja, sittjan, sittan) als gänzlich unhaltbar verworfen hat, stammt Sitte (gotisch sidu, sidus, althochdeutsch sito, situ, mittelhochdeutsch site) von dem altindischen svadhâ = Gewohnheit, das man auf sva = suus und dhâ = setzen, machen, thun, zurückgeführt hat, und das also: Zu eigen machen, Aneignung, Eigenheit, Eigenthümlichkeit bedeuten würde. Von demselben svadhâ bildete die lateinische Sprache con = suetudo (sveth, suescere), die griechische ἔθος, ἦθος (sueth, eth), alle drei Sprachen würden also ihre Ausdrücke für Sitte trotz der für den Nichtkenner gar nicht mehr erkennbaren Verwandtschaft einer und derselben sprachlichen Wurzel und einer und derselben Vorstellung: der des Zu-eigen-gemachten entlehnt haben.

Das Zu-eigen-machen der Sitte geschieht durch beständige, unausgesetzte Wiederholung derselben Handlung, durch Uebung, Brauch**). Die Uebung macht die Handlung

*) Ich verweise auf die Zusatzausführungen von Leo Meyer (Dorpat) in Alexander von Oettingens Moralstatistik und christliche Sittenlehre, Bd. 2, Erlangen 1873, S. 49 Anmerkung.

**) Der usus der Lateiner, welcher ebenfalls das Zueigenmachen in sich schliesst: Uebung eines Rechtssatzes = usus longaevus, in usu esse, d. h. Begründung desselben auf gewohnheitsrechtlichem Wege, eines Rechts = usus, usu-capio d. h. Begründung desselben durch Ersitzung.

immer leichter (»Uebung macht den Meister«), der zu ihr erforderliche Kraftaufwand des Willens wird immer geringer, so dass es schliesslich nicht mehr der Anspannung der Willenskraft, ja nicht einmal des bewussten Entschlusses mehr bedarf. Der Mensch handelt, wenn die Situation des Handelns einmal an ihn herangetreten ist, so zu sagen von selbst, mechanisch, das Handeln ist zur »zweiten Natur« geworden (»consuetudo altera natura est«).

Dies Phänomen, das wir als das der Gewohnheit bezeichnen, wiederholt sich ebensowohl im Leben der Völker wie in dem der Individuen. Von der blossen Gewohnheit aber ist die Sitte wohl zu unterscheiden, jene betont nichts weiter als das äusserliche Moment der Constanz d. i. der fortgesetzten Gleichmässigkeit des Handelns, zur Sitte kommt aber noch ein inneres Moment hinzu.

6. Sprachliche Abgrenzung der Sitte von der Gewohnheit.

Die Sprache unterscheidet Sitte und Gewohnheit. »Gewohnheit« hängt etymologisch mit »wohnen« zusammen,*) bildlich ausgedrückt ist es das Handeln, welches sich dauernd niedergelassen, sich gesetzt, festen Wohnsitz genommen hat. Die Gewohnheit vergegenwärtigt

*) Nach Weigand, deutsches Wörterbuch (gewohnen) ist althochdeutsch Kiwon, giwon, Kawon, mittelhochdeutsch: gewon = gewohnt, giwennan, giwenjam = gewöhnen, altnordisch: venja

uns die Uebertragung der Idee des Besitzes auf das Handeln. Der Besitz als solcher ist lediglich etwas Aeusserliches, er kann ein rechtmässiger oder unrechtmässiger sein. Ganz dasselbe gilt auch von der Gewohnheit, es gibt gute und schlechte Gewohnheiten. Dem Besitz steht gegenüber das Eigenthum als Zustand der rechtmässigen Aneignung. Derselbe Gegensatz waltet ob zwischen Gewohnheit und Sitte. Die Gewohnheit hält sich an das rein Aeusserliche, sie führt uns bloss den Körper, das Gefäss vor Augen, ohne alles Urtheil über den Inhalt. Die Sitte dagegen drückt zugleich ein Urtheil über den Inhalt aus, nämlich dass er ein guter sei. »Sitte« schlechthin ist die gute Sitte. Einen »Verstoss« gegen die Sitte begehen, die Sitte »übertreten« u. s. w. enthält einen Vorwurf, von der Gewohnheit bedienen wir uns dieser Ausdrücke nicht.

Auf diesem inhaltlichen Moment der Sitte, dass sie die gute ist, beruht die Eigenschaft ihrer verbindenden Kraft. Sie erhebt den Anspruch einer Norm, die Jeder befolgen soll, deren Nichtachtung mithin Tadel, deren Befolgung Anerkennung verdient. Daher Unsitte = schlechte Sitte, ungesittet, sittenlos = ohne

---

= Sitte, vinja = Weide, wonen = wohnen, althochdeutsch: Kiwonaheit, Kawohnaheit, altsächsisch: gewonohod, mittelhochdeutsch = Gewohnheit. Weigand will gewon auf ein nicht mehr existirendes Wurzelverbum vinan (Leo Meyer a. a. O.: vunan) zurückführen, welches »sich freuen« bedeutet habe, und woher auch wunna = Wonne kommen soll.

gute Sitten, sittsam, gesittet, sittlich = der guten Sitte entsprechend.

Die Gewohnheit dagegen schliesst nicht das Moment der Norm in sich. Niemandem wird es zum Vorwurf gemacht, andere »Gewohnheiten« zu haben, als die Mehrheit, die Gewohnheit zu »übertreten«, gegen sie zu »verstossen«, ja während sämmtliche von Sitte gebildeten Adjectiva ein Lob enthalten, hat das von »Gewohnheit« gebildete »gewöhnlich« die Bedeutung des Geringschätzigen, ein »gewöhnlicher« Mensch ist ein mittelmässiger, ein »ungewöhnlicher« ein hervorragender Mensch.

Wie gelangte die »Sitte« zu dieser Nebenbedeutung des Guten und Verpflichtenden? Das vermittelnde Glied ist das Volk: Sitte ist ursprünglich gleich Volkssitte. Zwar bedienen wir uns heutzutage des Ausdrucks auch wohl für das Individuum im völlig gleichen Sinn mit Gewohnheit, allein dies ist nicht der ursprüngliche Sinn des Wortes, was nicht bloss aus den oben mitgetheilten derivativen Adjectiven, sondern auch aus anderen Anzeichen hervorgeht.*) Sitte sowohl wie Recht weisen auf die allgemeine Ordnung hin, der subjectivistische Sinn beider ist ein übertragener. Die französische und englische Sprache unterscheiden genauer die

*) Leo Meyer (S. 19 Note 1), macht die Mittheilung, dass ihm »in der livländischen Reimchronik das Wort site gegen funfzig Mal begegnet sei, darunter aber nicht ein einziges Mal von einer bestimmten Persönlichkeit«.

allgemeine und die individuelle Gewohnheit, für jene haben sie das von dem lateinischen consuetudo (im Sinn des Gewohnheitsrechts, s. u.) abgeleitete coutumes und customs, für diese das vom lateinischen habitus (die Weise des »Sich-Habens«) abgeleitete habitude.

Sitte ist also die im Leben des Volks sich bildende verpflichtende Gewohnheit.

Im Leben des Volks kommt von selbst die durch die Bedingungen des Gemeinlebens postulirte Ordnung zur Geltung, und diese als richtig und nothwendig erprobte Ordnung ist die Sitte. Eben darum enthält sie die Norm, die der Einzelne zu befolgen hat. Auch das Volk kann gleich dem Individuum »böse Gewohnheiten« haben;*) und im Plural mag man wie vom Individuum so auch von Völkern den Ausdruck: böse, schlechte Sitten gebrauchen, aber mit dem Begriffe der Sitte (im Singular) als einer Norm des Gemeinlebens verbindet die Sprache stets den Begriff des Guten, die Sitte als solche ist nie böse, so wenig wie das Recht als solches es ist, es wäre eine contradictio in adjecto, dasselbe wie eine böse Tugend oder böse Gerechtigkeit; das Adjectivum »böse« kann nicht einem Substantiv hinzugefügt werden, welches an sich schon das Gute bedeutet, es erübrigt dafür nur die Negation des positiven Begriffs: Un-tugend, Un-gerechtigkeit, Un-sitte, Un-recht.

*) Art. 218 der peinlichen Halsgerichtsordnung: Böse und unvernünftige Gewohnheiten.

So trägt also die Sitte im Sinn der Sprache schon als solche das Moment des Guten, Richtigen — und damit des Richtmaasses, der Norm in sich. Die Gewohnheit dagegen als etwas rein Aeusserliches, inhaltlich Indifferentes gewinnt ihre nähere Bestimmung erst durch den Zusatz: gut oder böse.

Eben darum, weil die Gewohnheit nur das rein Aeusserliche, nichts Innerliches implicirt, lässt sie sich mit dem Begriff des Rechts zur Einheit eines Ausdruckes und Begriffes verbinden (»Gewohnheitsrecht«), während der Begriff der Sitte, da er bereits das Moment des Verbindlichen und zwar einer von der des Rechts sich unterscheidenden Art des Verbindlichen in sich schliesst, dieser Verbindung widerstrebt, der eine Begriff würde dabei den andern aufheben. Ebenso undenkbar wäre die Verbindung von Gewohnheit und Sitte zu einem Wort, denn letztere schliesst erstere bereits in sich. Aber Recht und Gewohnheit lassen sich combiniren, da der letztere Begriff im ersteren nicht enthalten ist; das gesetzliche Recht existirt sofort mit dem Erlass des Gesetzes, bevor noch die Uebung [Gewohnheit] hinzugekommen ist.

Mit dem Gesagten scheint nicht zu stimmen das »Sittengesetz«, da in ihm das Moment der Norm, welches bereits mit »Sitte« gegeben ist, noch zum zweiten Mal durch »Gesetz« betont wird. Dieselbe sprachliche Bildung wiederholt sich auch im »Rechtsgesetz«, auch das »Recht« schliesst bereits das Moment der Norm, des Gesetzes

in sich, und gerade dieser Gegensatz gibt uns vielleicht die Erklärung an die Hand: die Sprache hat mittelst »Gesetz« beide Begriffe unter einen gemeinsamen Nenner zu bringen gesucht. Uebrigens ist es beim Sittengesetz auch nicht sowohl die Sitte, welche die Sprache dabei im Auge hat, sondern das von der Sitte, wie wir demnächst sehen werden, wohl zu unterscheidende »Sittliche«.

Dem obigen Gegensatz zwischen Sitte und Gewohnheit entspricht in der lateinischen Sprache der zwischen mos, mores*) und consuetudo, aber der Gegensatz ist hier minder scharf ausgeprägt. Der erstere Ausdruck dient nämlich zur Bezeichnung dreier von der deutschen Sprache genau aus einander gehaltener Begriffe: der Sitte, des Sittlichen**) und des Gewohnheitrechts, und selbst die römischen Juristen, welche sonst so eifrig auf Ausbildung einer festen Kunstsprache Bedacht nahmen, haben sich in diesem Punkt der unbestimmten Sprachweise des Volks

*) Ueber die Ableitung von mos herrscht unter den Etymologen noch Streit. Nach G. Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie Aufl. 4. S. 329 bringt Corssen mos in Verbindung mit der Sanskritwurzel ma = messen, wonach es Maass bedeuten würde, was zu der oben entwickelten Bedeutung gut stimmen würde. Ueber consuetudo s. oben S. 19.

**) In diesem doppelten Sinn von Sitte und Sittlichkeit hatte Cicero ihn bei seinem dem griechischen ἠθικός nachgebildeten moralis (de fato c. 1) vor Augen, und in demselben Sinn begegnet er uns bei der alten morum coercitio des Eherechts, bei der man mores graviores und leviores unterschied. Für den dritten Sinn des Gewohnheitsrechts verweise ich auf Gaj. IV, 26: per pignoris capionem lege agebatur de quibusdam rebus moribus und l. 25 ad munic. (50. 1): moribus competit. Zur Bezeichnung der Sitte und des Sittlichen bedienen die Juristen sich des Ausdrucks consuetudo niemals.

angeschlossen, nur dass sie, wo sie den Begriff des Sittlichen ausdrücken wollen, wohl noch den Zusatz boni zu mores hinzufügen (insbesondere contra bonos mores = unsittlich). Für das Gewohnheitsrecht haben sie es zu keinem feststehenden Ausdruck gebracht, sondern sie bedienen sich dazu einer Menge von Wendungen, bald heben sie das entscheidende Moment des Rechts ausdrücklich hervor (jus, quod moribus constitutum, consuetudine inductum est), bald betonen sie lediglich das äussere Moment, in der Regel mit dem Zusatz der langen Dauer (inveterata, longa, diuturna, tenaciter servata, perpetua consuetudo, diuturni mores, usus longaevus), aber auch schlechthin consuetudo oder mores. Aus diesem durch die römischen Rechtsquellen überlieferten Sprachgebrauch von consuetudo im Sinn des Gewohnheitsrechts, den die mittelalterlichen Quellen beibehalten haben (z. B. leges et consuetudines Angliae) haben die französische und durch Vermittlung der Normannen die englische Sprache das Wort coutumes und customs gebildet, wobei aber die strenge Scheidung zwischen Sitte und Gewohnheitsrecht aufgegeben, und derselbe unbestimmte Begriff herausgekommen ist, den das lateinische mores ausdrückt. Es bewährt sich auch an diesem sprachlichen Vorgange wiederum die Flüssigkeit des Unterschiedes zwischen Sitte und Gewohnheitsrecht, die ich unten bei Gelegenheit des Verhältnisses von Recht und Moral ausführen werde.

Fassen wir das gewonnene Resultat zusammen, so

implicirt der Begriff der Sitte zwei Momente: das der Allgemeinheit (Sitte = Volkssitte) und sodann des Richtigen (Sitte = Norm). Das erste Moment der Allgemeinheit ist die Quelle des zweiten, die verbindende Kraft der Sitte beruht darauf, dass sie durch das allgemeine Handeln des Volks als richtig und nothwendig erprobt worden ist.

7. Sprachliche Abgrenzung der Sitte vom Sittlichen.

Die Sitte bildet sprachlich und sachlich den Ausgangspunkt des Sittlichen, aber sie enthält nur den Ausgangspunkt, nicht das Sittliche selber, letzteres ist vielmehr sprachlich wie sachlich von der Sitte genau zu unterscheiden. Eine Handlung kann gegen die Sitte verstossen, aber sie ist darum noch nicht unsittlich, unmoralisch. Ob die Sprache, indem sie beides genau unterscheidet, das Richtige getroffen, werden wir seiner Zeit erfahren, wenn wir das Zweckmoment des Sittlichen zum Gegenstand unserer Untersuchung machen, an der gegenwärtigen Stelle haben wir das Material, welches die Sprache uns bietet, keiner Kritik zu unterwerfen, sondern zu gewinnen.

Der Gedanke, welcher der Sprache zu Grunde liegt, ist: auch die Sitte verpflichtet, aber in anderer Weise als die Moral. Für die Verpflichtungen, welche letztere auferlegt, bedient sie sich der Ausdrücke: sittlich, moralisch,

für die Verpflichtungen der Sitte hat sie eine Reihe anderer Ausdrücke, die wir hier zusammenstellen.

Zunächst den der Sitte selber. Niemand sagt von demjenigen, der lieblos gegen die Seinigen, hartherzig gegen die Armen ist: er verstosse gegen die Sitte, noch umgekehrt von demjenigen, der die Sitte übertritt, z. B. die üblichen Umgangsformen ausser Acht lässt, er handele unmoralisch, unsittlich. In beiden Fällen setzt er sich über Gebote hinweg, die er als für sich verbindlich anerkennen sollte, aber die Gebote sind wesentlich verschiedener Art. An der gegenwärtigen Stelle, wo wir noch nicht in der Lage sind, die innere Wesensverschiedenheit beider zu entwickeln, was nur mit Zuhülfenahme des Zweckmoments geschehen kann, mag zur vorläufigen Veranschaulichung des Gegensatzes ein Gesichtspunkt genügen, den, wie ich glaube nachweisen zu können, die Sprache selber dabei vor Augen hat, es ist der Gegensatz zwischen dem Aeusseren und dem Innern oder der Form und dem Inhalt des Handelns. Es ist derselbe Gegensatz in Bezug auf das Handeln, wie er in Bezug auf das Sprechen zwischen dem grammatikalisch richtigen Ausdruck der Gedanken und dem Gedankeninhalt besteht; die Sitte ist die Grammatik des Handelns.

Es ist überraschend, mit welcher Klarheit und Sicherheit die Sprache den obigen Gesichtspunkt der Form des Handelns erfasst und durchgeführt hat, und es hat für mich einen hohen Reiz gehabt, ihr dabei zu folgen, ich

bin von neuem erstaunt gewesen über den feinen Tastsinn, den sie auch hier wiederum bewährt hat.

Unter den Wendungen, deren sie sich bedient, nimmt die erste Rolle ein die Form. Wie sie von Sprachformen spricht, so auch von Umgangsformen oder von Formen schlechthin. Ein Mann »von Formen« (auch in den romanischen Sprachen, z. B. im Spanischen hombre de formas) ist derjenige, welcher sein äusseres Benehmen im Verkehr so einrichtet, wie die Sitte es ihm vorschreibt, ein Mann »ohne Formen«, welcher sich darüber hinwegsetzt oder sie nicht kennt, wie der Mann der untern Gesellschaftsschichten, dessen Benehmen zeigt, dass er nicht von Geschlecht (daher »ungeschlacht«, ähnlich »ungentil« von gens), nicht »von Familie« ist, denn die gute Form ist Werk der Familie. Form schlechthin ist also wie Sitte schlechthin (S. 21) die gute, es kehrt hier der bei Gelegenheit der letzteren nachgewiesene Gedanke wieder, dass dasjenige, was sich im Leben als Regel herausgebildet habe, das richtige sein müsse. Die Uebertreibung der Form über das richtige Maass hinaus begründet den Vorwurf des Förmlichen, Formellen, Steifen, die Vernachlässigung derselben den des Formlosen. Die Vorstellung, welche die Sprache bei der Form im Auge hat, ist die eines Aeusseren (daher die »Dehors« = de hors vom lateinischen de foris = von aussen), welches zum Innern hinzukommt. Das Innere ohne die sich hinzugesellende Form ist »roh, unfein, ungehobelt, unge-

glättet, plump, massiv«; kommt die Form hinzu, so wird das Benehmen »fein, glatt, geglättet, polirt«.

Dieselbe Vorstellung wiederholt sich in den dem mittelalterlichen manuarius (von manus, also ursprünglich = handlich) entnommenen Ausdrücken des ital. manièra, franz. manières, engl. manners, spanisch maneras, deutsch Manier (ein Mann von oder ohne Manieren, manierlich, unmanierlich). Ebenso in dem dem Lateinischen facies (= äussere Gestalt, Form) entnommenen französischen und auch ins Deutsche hinübergenommenen façon und dem englischen fashion.

Nahe verwandt mit dieser Vorstellung der Form ist die der Art d. h. des Typus, der sich im Leben in Bezug auf die Umgangsformen als feststehender herausgebildet hat. Wie Sitte und Form ohne näheren Zusatz die richtige, gute involviren, so auch Art. Der Mann, der sie befolgt, ist »artig«, hat »Lebensart«, setzt er sich über sie hinweg, so hat sein Benehmen »keine Art«, es ist »unartig«.*) Als Vorbild der richtigen Art gilt der Sprache diejenige, welche sich bei Hofe ausgebildet hat: die Art des Hofes, daher die Höflichkeit, ital. und spanisch cortesia, franz. courtoisie, engl. courtesy (von mittelalterlich curtis = Hof, daher corte, cour). Darauf weist auch das Wort Galanterie zurück. Aus dem Ara-

*) Der Ausdruck wird übrigens in gewissen Wendungen auch vom Sittlichen gebraucht: »aus der Art schlagen«, entarten, ein »entarteter Mensch«, während artig, unartig, Lebensart ausschliesslich sich auf die Sitte beziehen.

bischen hhali (= Schmuck) haben die Spanier den Ausdruck gala (= Hofkleid) gemacht und daraus, als Name für das Benehmen des in Hoftracht (in »Galla«, richtiger »Gala« Erscheinenden, übertragen, des sich der Hofweise Befleissigenden) das Adjectivum galante und das Substantivum galanteria, was dann bei dem bestimmenden Einfluss der spanischen Hofetikette auf die übrigen Höfe allgemeiner Sprachgebrauch geworden ist. Auch in dem das vorschriftsmässige Benehmen bei Hofe bezeichnenden Wort Etiquette wiederholt sich die obige Vorstellung der Form, welche als etwas rein Aeusserliches dem Inhalt aufgeheftet wird; etiquette ist der aufgeklebte Zettel. Die Römer, die den Hof nicht kannten, knüpfen den Begriff der Höflichkeit an den Gegensatz des Städters zum Landmann an (urbanitas — rusticitas).

Ausser dem Hofe als Quelle der Höflichkeit nennt uns die Sprache noch eine andere, es ist die Weise des Ritters. In fast allen modernen Sprachen erscheint seine Weise als Vorbild der feinen Form, daher: ritterlich, chevaleresk, Cavalier (von lat. caballus = Pferd, daher cabalero, cavallièro, cavaliere, chevalier, chevaleresque), nur dass die Vorstellung, welche die Sprache dabei im Auge hat, über die blosse Form des Benehmens hinausgeht und auch die Gesinnung mit umfasst.

Auch »Mode« schliesst sich diesem Vorstellungskreise an. Auch sie ist die »Art«, wie sie sich im Leben ausgebildet hat, und in besonderer Richtung auf die Gegen-

stände, deren man sich für sein persönliches Bedürfniss bedient, insbesondere die Kleidung. Das Wort stammt von dem lateinischen modus = Maass und Art, letzteres von der Sanskritwurzel ma = messen, von der auch mos = die Sitte, d. i. das Maass des Handelns, abstammt (s. oben S. 25, No. 1).

Alle Schönheit beruht auf der Form, und damit gewinnen wir einen neuen wichtigen Gesichtspunkt für die Sitte, es ist der des ästhetisch Schönen. Die Sprache wendet ihn nur auf die Sitte, nicht auf das Sittliche im engern Sinn oder die Moral an. Der Ausdruck, mittelst dessen sie es thut, ist Anstand. Niemand bezeichnet eine sittliche That oder Tugend z. B. Dankbarkeit, Selbstverläugnung, Wahrheitsliebe als anständig, oder Härte, Grausamkeit, Rachsucht als unanständig. Dieser beiden Adjectiva sowie des Substantivums Anstand bedienen wir uns nur für die äussere, durch die Sitte vorgeschriebene Form des Benehmens. Anstand ist dasjenige, was dem Manne »wohl ansteht«, ihn schmückt, ihn ziert, ihm gut sitzt wie ein gut angepasstes, angemessenes Kleid (daher: passendes, unpassendes, angemessenes, unangemessenes, Benehmen). Das Anständige ziert, das Unanständige verunziert. Diese Doppelbedeutung des Schmuckes, der Zierde und des Sichziemens liegt auch dem lateinischen decet, decus und dem griechischen πρέπον zu Grunde, nur dass beide Sprachen dabei den Gesichtspunkt des ästhetisch Schönen ungleich

weiter erstrecken als die deutsche (siehe unten). Die griechische Sprache geht sogar so weit, den ästhetischen Gesichtspunkt des Schönen selbst auf die Tugend anzuwenden und sie τὸ καλὸν zu nennen. Unsere deutsche Sprache hat den Gesichtspunkt, soweit ich habe finden können, nur in zwei Fällen auf das Tugendgebiet übertragen. Es ist einmal der schöne Gedanke, in dem sie sich mit der griechischen und lateinischen begegnet, dass das Wohlwollen einen verklärenden, ästhetisch schönen Reiz über das ganze Wesen des Menschen verbreitet. Das Wohlwollen ist die Mutter der Grazien. Von χάρις (= Gunst, Huld) bildet der Grieche die Göttinnen des Liebreizes: die Charitinnen (χάριτες), von dem sinn- und sprachverwandten gratia*) der Römer seine Grazien (gratiae), von »Huld« der Deutsche seine »Huldinnen, Huldgöttinnen«, von hold (= geneigt; das »hold und gewärtig« des Lehnseides, Grundholden) das Holde und holdselig. Es ist also die Huld, welche schön, holdselig macht. Das zweite Beispiel ist die Ableitung des »Lieblichen« und des »Liebreizes«, also des

*) Ueber die sprachliche Verwandtschaft beider s. G. Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie, Aufl. 4. S. 198: Wurzel char, daher χαίρω ich freue mich, χάρις Gunst, u. a. m., gratus wohlwollend, geneigt, gratia Gunst, Wohlwollen. Es ist dies einmal ein recht schlagendes Beispiel dafür, wie unrecht die Etymologen thun, wenn sie, wie hier geschehen (s. darüber Curtius S. 120) bei ihren etymologischen Ableitungen das sachliche Moment gar zu gering anschlagen. Die Uebereinstimmung der im Text nachgewiesenen Auffassung der deutschen Sprache mit der griechischen und lateinischen zeigt, dass wir es hier mit einem Gedanken von tiefer psychologischer Wahrheit zu thun haben.

ästhetisch Schönen von »Liebe«, dem sittlich Guten — die Liebe wie das Wohlwollen machen den Menschen schön.

Abgesehen von diesen zwei Fällen, beschränkt aber die deutsche Sprache den Gesichtspunkt des ästhetisch Schönen ausschliesslich auf die äussere Form des Handelns: den Anstand. Der Anstand gilt ihr als Inbegriff, als Kanon des durch die Sitte vorgeschriebenen Benehmens, und sie bedient sich zur Bezeichnung seiner verpflichtenden Kraft des Ausdrucks: Gesetz (Gesetze des Anstandes) und Pflicht (Anstandspflichten, auch Ehrenpflichten). Für das dem Anstande oder der Sitte entsprechende Handeln hat sie zwei Ausdrücke, deren sie sich in Anwendung auf das Sittliche oder das Recht nie bedient, da beide lediglich das rein Aeusserliche der Erscheinung zum Gegenstande haben: Benehmen (Tournüre) und Wesen. Niemand, der sich im Deutschen correct ausdrücken will, spricht von einem unsittlichen, egoistischen oder selbstverläugnenden, sittlichen Benehmen. Mit dem letzteren Wort bringt er nur Adjectiva in Verbindung, bei denen man die Sitte als Maassstab anlegt, wie z. B. anständig, passend, schicklich, taktvoll, gewandt u. s. w. und die entsprechenden Negationen: unanständig, unpassend u. s. w. Der Eindruck, den das Gegentheil des zu beobachtenden Benehmens hervorruft, wird mit dem Wort: »Anstoss, Verstoss« bezeichnet, das wiederum niemals für das Sittliche gebraucht wird, während »Aergerniss« bereits auf letzteres zielt.

Mit dem Ausdruck »Wesen« hat es eine eigenthümliche Bewandtniss, er vereinigt zwei gerade entgegengesetzte Bedeutungen in sich. Die eine versetzt uns ins Innere und Innerste der Dinge. Im Gegensatz zum äusseren Schein, an dem der Blick des minder Geübten haften bleibt, kehrt sie die innere Substanz, die Seele des Dinges hervor. In diesem Sinn sprechen wir vom Wesen der Dinge, der menschlichen Freiheit, des Rechts u. s. w., es sind die höchsten Probleme der Philosophie, die mit dem Wort Wesen namhaft gemacht werden. Die andere dagegen hält sich ausschliesslich an die äusssere Erscheinung, und zwar die des Menschen, aber nicht des Menschen in abstracto, sondern eines ganz bestimmten Individuums. In diesem Sinn sprechen wir von einem lieblichen, anmuthigen, herrischen, scheuen, eckigen, linkischen Wesen. Den Gegensatz zu Wesen in diesem Sinn bildet der Charakter; wie jenes uns das Aeussere, so zeichnet dieser uns das Innere des Menschen.

Woher nun jener befremdende Widerspruch in der Doppelbedeutung des ersten Ausdrucks? Es ist gar kein Widerspruch, die Sprache hat vielmehr auch hier wie immer das Richtige getroffen. Sie setzt das Wesen des Menschen nicht in die äussere Erscheinung für sich, in das rein Aeusserliche, die aufgeklebte Form, sondern sie erblickt in derselben den Ausdruck des Innern, den Widerschein des Charakters; es ist der Gedanke, dass das innere Wesen des Menschen in seinem Aeussern

zur Erscheinung gelangt, in dem lieblichen, freundlichen die Liebe, das Wohlwollen, in dem herrschsüchtigen die Herrschsucht, in dem scheuen die innere Unsicherheit. Dass das Wesen auch etwas bloss äusserlich Angenommenes, Angelerntes sein kann, ein Firniss, den der Mensch aufgelegt hat, um sein »wahres Wesen« zu verbergen, steht dem nicht entgegen, die Sprache hält sich bei jenem Ausdruck an das normale Verhältniss, und das besteht eben darin, dass das Wesen im Sinn des Aeussern, des Benehmens der Ausdruck des Wesens im Sinn des Innern, des Charakters ist.

Mit »Benehmen« und »Wesen« pflegen wir neben sonstigen Adjectiven, deren wir uns nur für sie bedienen, auch einige andere zu verbinden, denen wir eine genauere Betrachtung zuzuwenden haben.

Es sind: »gesittet und sittsam« im Gegensatz zu »sittlich«, und »ehrbar und ehrsam« im Gegensatz zu »ehrlich«. Jeder, welcher die deutsche Sprache kennt, weiss, dass von diesen beiden Gegensätzen das erste Glied nur auf das Benehmen und Wesen, das zweite nur auf den Charakter Anwendung findet. Sittsam ist das Mädchen, welches bereits in ihrer äusseren Erscheinung den Eindruck ächter Jungfräulichkeit macht, diejenige zarte Scheu, Zurückhaltung, Schaam bekundet, in der wir bei ihm den Ausdruck jungfräulicher Reinheit erblicken. Sittsamkeit ist das Gegentheil der Dreistigkeit, Frechheit. Aber die Sittsamkeit ist nur etwas Aeusserliches, hinter

ihr kann sich die Unsittlichkeit und Unkeuschheit verbergen, sie gehört daher nicht dem Gebiet des Sittlichen, sondern dem der Sitte an. Ebenso verhält es sich mit »gesittet«. Ein »gesitteter« Mann kann höchst unsittlich sein, es ist nur der äussere Schliff, den er der Erziehung verdankt, den wir mittelst dieses Prädikats constatiren, die Kenntniss und Befolgung der Sitte; der »Ungesittete«, dem sie abgeht, kann unter dieser mangelhaften Aussenseite einen ungleich höheren sittlichen Fonds in sich schliessen, als der Gesittete. »Sittlich« dagegen geht stets auf das Innere des Menschen: seine Gesinnung, seinen Charakter, seine moralischen Grundsätze.

Ganz dasselbe gilt für den zweiten Gegensatz von »ehrbar und ehrsam« und »ehrlich«. Die beiden ersten Ausdrücke treffen wiederum nur die Aussenseite: das Benehmen, sie sind völlig äquivalent mit sittsam. »Ehrlich« dagegen geht auf die Gesinnung, die sittlichen Grundsätze, den Charakter, es zeichnet uns den Mann, der innerlich etwas auf sich hält, dem seine »Ehre« d. i. seine persönliche Selbstachtung höher steht, als der Vortheil, den er durch Unredlichkeit erlangen könnte, während der »Ehrbare« nur äusserlich etwas auf sich hält, womit sich Unehrlichkeit verträgt, wie umgekehrt ein »unehrbares« d. i. freches Wesen mit Ehrlichkeit.

Der Werth dieses Doppelpaares von Ausdrücken für unsern Zweck besteht nun nicht bloss darin, dass sie uns einen neuen Beleg geben für die scharfe Grenzscheide,

welche die Sprache im Bezug auf Sitte und Sittlichkeit beobachtet, sondern dass sie demselben Stammwort: Sitte und Ehre zwei so gänzlich verschiedene Bedeutungen entlehnen. In meinen Augen hätte die Sicherheit, mit der die Sprache über ihre Anschauung von Sitte und Sittlichkeit verfügt, nicht glänzender documentirt werden können, als indem sie bei der Bildung des Adjectivums ein und dasselbe Substantiv in doppeltem Sinn ausprägt, einmal im Sinn des rein Aeusserlichen: der Sitte, des Anstandes, der äusseren Ehre, kurz des Benehmens, das andere Mal im Sinn des Innerlichen: der Sittlichkeit, der inneren Ehre, kurz des Charakters. Schon bei dem Stammwort selber muss die Sprache sich dieses Gegensatzes zwischen dem Innern und Aeussern klar bewusst gewesen sein, sich vergegenwärtigt haben, dass die Sitte in ihrer ursprünglichen historischen Gestalt als Niederschlag und Erscheinungsform der Weise des Volks ebensowohl Normen über die moralische Bestimmung des Willens wie über das äussere Verhalten des Menschen in sich birgt, und dass die Ehre im subjectiven Sinn als Selbstschätzung sich ebensowohl im äusseren Benehmen als im Handeln bewährt. Sprachlich sichtbar wird diese Unterscheidung aber erst in den Adjectiven, sie sind die divergirenden Linien, die an dem Punkt, wo wir sie treffen, einen weiten Abstand von einander bilden, die aber, wenn wir sie zu ihrem Schnittpunkt zurückverfolgen, bereits sich getrennt haben müssen, um so weit aus-

einander zu gehen. Der Schnittpunkt ist der ursprüngliche Doppelbegriff der Sitte und der Ehre — wer ihn nicht annimmt, steht vor einem sprachlichen Räthsel. Dass die »Sitte«, nachdem sie das Sittliche aus sich entlassen, im Sprachgebrauch später eine engere Bedeutung angenommen, die Richtung der einen Linie eingeschlagen hat, steht dem nicht im Wege, die Geschichte der Sprache bietet unzählige Beispiele einer solchen Verengerung des ursprünglichen Sinnes, letztere ist gleichbedeutend mit der Erweiterung und Vervollkommnung des sprachlichen Denkens.

Zu den Ausdrücken, deren wir uns im Deutschen ebenfalls nur für das »Benehmen« bedienen, gehört sodann noch »taktvoll und taktlos«, und damit berühre ich einen Begriff, der uns, wenn wir der Anregung, die er darbietet, Folge leisten, das innerste Geäder des sprachlichen Denkens bloss legt. Ich möchte sagen: Der Begriff des Taktes ist ein Nerv, der, wenn wir ihn zurückverfolgen, in das Centralorgan der Sprache führt; man kann ihn nicht präpariren, ohne ihn bis in seinen Ursprung zu verfolgen und eine Reihe anderer Nerven bloss zu legen.

Unter Takt in dem Sinn, den wir hier mit ihm verbinden, verstehen wir den sicheren Treffer des Gefühls in Dingen des Anstandes, er bezeichnet also eine Potenzirung des Schicklichkeits- oder Anstandsgefühls. Aber dieses Moment ist es nicht allein, welches ihn von

letzterem unterscheidet, sondern die Sprache beachtet im Gebrauch dieses Ausdrucks noch eine feine Nüancirung. Takt ist nicht das Schicklichkeitsgefühl als blosse Urtheilskraft, in seiner bloss kritischen Function, in der dasselbe sich gleichmässig in der Beurtheilung des fremden wie des eigenen Benehmens bethätigt, sondern in seiner praktischen Function als Wegweiser für das eigene Handeln. Von einer fremden unschicklichen Handlung sagen wir nicht, dass sie unsern Takt, sondern dass sie unser Schicklichkeits- oder Anstandsgefühl verletze. Bei Takt denken wir also bloss an den Einfluss, den letzteres auf das Benehmen ausüben soll, selbstverständlich nicht bloss auf das unsrige, sondern auch auf das fremde, und in diesem Sinne bezeichnen wir letzteres als taktlos und sprechen demjenigen, der es sich hat zu Schulden kommen lassen, den Takt ab, indem wir uns dabei in seine Seele versetzen. Aber dies Urtheil fällt nicht unser Takt, sondern unser Schicklichkeitsgefühl. Takt ist also die Bewährung desselben im Handeln.

Ganz denselben Unterschied macht die Sprache in Bezug auf das Sittlichkeitsgefühl und das Gewissen. Von einer fremden unsittlichen Handlung sagen wir nicht, dass sie unser Gewissen, sondern, dass sie unser Sittlichkeitsgefühl verletze. Dagegen sprechen wir demjenigen, der sie verübt hat, das »Gewissen« ab und bezeichnen seine Handlung als eine »gewissenlose«. Die Sprache unterscheidet also auch hier wiederum zwischen

der bloss kritischen und der praktischen Function des Gefühls. Dasselbe Phänomen, welches der Takt auf dem Gebiete der Sitte oder des Anstandes darstellt, veranschaulicht uns das Gewissen für das Sittliche.

Damit könnten wir es uns genügen lassen, wenn es bloss darauf ankäme, auch an diesem Punkt die sprachliche Unterscheidung der beiden Sphären der Sitte und Sittlichkeit zu constatiren. Man sieht, die Sprache bleibt sich auch hier wiederum treu, sie bezeichnet das der Sitte und der Sittlichkeit entsprechende subjective Gefühl mit zwei verschiedenen Namen, das eine als Anstands- oder Schicklichkeits-, das andere als sittliches oder Sittlichkeitsgefühl, und für beide bildet sie wiederum in Bezug auf ihre praktische Bethätigung beim Handeln zwei besondere Namen: Takt und Gewissen. Die Behauptung wird keinen Widerspruch finden, dass unsere deutsche Sprache den obigen Unterschied in einer Weise ausgeprägt hat, die nichts zu wünschen übrig lässt, er gehört zu den am klarsten erfassten und am genausten durchgeführten Unterschieden der deutschen Sprache, insbesondere hat sie dabei die Sitte mit ganz besonderer Vorliebe behandelt, sie bietet für sie eine Fülle eigenthümlicher Wendungen auf, gegen welche der Wortvorrath, den sie für das Sittliche verwendet, sich fast als Armuth ausnimmt — eine Erscheinung, für die wir unten vielleicht im Stande sein werden die Erklärung zu finden.

8. Steigerung des Schicklichkeitsgefühls zum Takt.

Ich kehre zum Takte zurück, um die Untersuchung, die ich oben in Aussicht stellte, weiter zu führen.

Die Beobachtung, die wir oben in Bezug auf ihn constatirt haben, bestand darin, dass die Sprache es für nöthig gehalten hat, die praktische Function des Gefühls für das Schickliche in der Richtung auf das Handeln mittelst seiner besonders zu betonen, und wir haben gesehen, dass dasselbe sprachliche Phänomen sich auch für das Sittliche wiederholt, für welches uns das Gewissen das Seitenstück des Taktes gewährt. Dieselbe Erscheinung begegnet uns noch zum dritten Mal: beim Schönen, nämlich im »Geschmack«. Der Geschmack verhält sich zum Schönheitsgefühl, wie der Takt zum Schicklichkeits-, das Gewissen zum Sittlichkeitsgefühl, d. h. er vergegenwärtigt uns das Schönheitsgefühl nicht in seiner bloss kritischen, sondern in seiner praktischen Function. Das Unschöne verletzt nicht meinen Geschmack, sowenig wie das Unschickliche meinen Takt oder das Unsittliche mein Gewissen, sondern das eine verletzt mein Schönheits-, das andere mein Schicklichkeits-, das dritte mein Sittlichkeits-gefühl — Geschmack, Takt, Gewissen bewähren sich nur im Handeln, nicht im Urtheilen.

Und selbst zum vierten Mal constatiren wir dieselbe Erscheinung; dies Mal auf dem Gebiete des Rechts, es ist der Gegensatz des juristischen Takts zum Rechts-

gefühl, der freilich zu seinem Verständniss erst der Erläuterung bedürfen wird. Wir haben damit folgendes Schema gewonnen:

Das Schöne.	Schönheitsgefühl.	Geschmack.
Die Sitte.	Schicklichkeits-, Anstandsgefühl.	Takt.
Das Sittliche.	Sittlichkeitsgefühl.	Gewissen.
Das Rechte.	Rechtsgefühl.	Juristischer Takt.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, dass wir es hier nicht mit einem wunderlichen Einfall, einer seltsamen Laune, sondern einem wohlerwogenen, vollständig zu Ende gedachten Gedanken der Sprache zu thun haben. Allen vier Sphären oder objectiven Begriffen stellt sie als Form ihrer subjectiven Aneignung und Beherrschung in Gestalt des Unbewussten zunächst gegenüber das Gefühl, und aus dem Gefühl, welches als allgemeiner Begriff gleichmässig die beiden Functionen, die wir oben unterschieden haben: die kritische (das Gefühl als Urtheilskraft) und die praktische (das Gefühl als subjectiver Impuls zum Handeln, als Triebkraft) in sich schliesst, scheidet sie sodann die letztere aus, um sie mit besonderem Namen zu belegen. Warum das? Handeln ist zwar etwas Anderes als Urtheilen, aber wenn einmal dieselben Regeln, durch welche ich mich bei meinem Urtheil über fremde Handlungen leiten lassen darf und soll, auf mein eigenes Handeln Anwendung erleiden, warum den letzteren Fall noch besonders hervorheben? Ist das Gefühl, das mich bei meinem Handeln leitet, ein anderes, als das

mir mein Urtheil dictirt, ist es nachsichtiger, ist es strenger? Darauf soll uns der Takt und zwar zunächst der Takt im socialen Sinn die Antwort geben; später soll sich zeigen, ob der Takt im juristischen Sinn damit übereinstimmt.

Das Wort Takt weist uns etymologisch auf das Gefühl zurück, es ist das lateinische tactus (von tangere = fühlen, berühren, treffen). Aber im Deutschen verbinden wir damit eine Nebenbedeutung, die in dem lateinischen Wort nicht liegt (die Römer bedienen sich dafür der Wendung: rem acu tangere = den Nagel auf den Kopf treffen), nämlich die einer Steigerung desselben: des fein entwickelten Gefühls oder Tastsinns (des »Fühlers«), Takt ist die Sicherheit des Gefühls, welches in schwierigen Lagen das Richtige trifft, wir können kurz sagen: der sichere Treffer des Gefühls. Diesen Sinn hat das Wort auch im musikalischen Sinn, es bezeichnet hier die Sicherheit des Gefühls für das musikalische Zeitmaass, den Rhythmus. Dieser subjective Sinn ist der ursprüngliche, die objective Bedeutung des Wortes (Takt = Taktart) ist die abgeleitete, übertragene, was ich nur darum bemerke, um den verlockenden Gedanken, als ob der Sprache bei der Bildung des Wortes Takt im socialen Sinn die Vorstellung des musikalischen Rhythmus als Vorbild der ebenfalls streng abgemessenen Ordnung des Lebens vorgeschwebt habe, fern zu halten.

Die Steigerung des Gefühls für das Schickliche,

welches der Begriff Takt implicirt, bewährt sich an den zweifelhaften Fällen, an den kritischen Lagen, in denen er, verlassen von den Regeln, die ihm an die Hand gegeben sind, selbständig das Richtige d. h. das ihrem Sinn oder ihrer Bestimmung Gemässe zu treffen hat. Takt ist nicht die blosse mechanische Anwendung der Regeln, die schablonenmässige Befolgung derselben, zu der es nur der Abrichtung, des äusseren Schliffs bedarf, sondern Takt ist die Bewährung ihrer verständnissvollen Aufnahme und Aneignung durch Ergänzung, Fortbildung derselben in Fällen, wo sie ihn im Stich lassen, der Jurist würde sagen: durch analoge Ausdehnung. Takt ist Divination in Dingen des Anstands, praktisches Erfindungsvermögen, der Treffer des Gefühls, wie ich mich ausdrückte. Es ist also nicht die blosse praktische Function des Schicklichkeitsgefühls beim eignen Benehmen im Gegensatz der kritischen bei der Beurtheilung des fremden, was die Sprache betonen wollte, als sie den Ausdruck Takt schuf, sondern die nur beim Handeln sich ergebende Nothwendigkeit der Ergänzung der überlieferten Regeln durch das eigene Erfindungsvermögen, die Steigerung der praktischen Function des Schicklichkeitsgefühls. Dieselbe ist nicht Sache der blossen mechanischen Erlernung der Regeln, des Auswendiglernens des »Complimentirbüchleins« oder des Studiums von Knigge's »Umgang mit Menschen«, sondern sie setzt neben der persönlichen Begabung zugleich die Schule der Erfahrung und Uebung in Kreisen, in denen die feine

Sitte heimisch ist, voraus — nur das Leben in der richtigen Atmosphäre bringt das Virtuosenthum in Dingen des Anstandes zu Wege.

Takt, sagte ich, ist Erfindungsvermögen in Sachen des Anstandes. Ganz dasselbe gilt für den Geschmack in Bezug auf das Schöne. Auch hier ist es wiederum nicht die blosse praktische Bethätigung des Schönheitsgefühls, welche die Sprache mit diesem Wort ausdrücken will, sondern das Vermögen desselben zur eigenen, selbständigen Erfindung. Der Geschmack wie der Takt ist erfinderisch, er geht über die blosse Nachahmung gegebener Muster, über die blosse Befolgung der Regeln hinaus, er versucht sich selber.

Dieser Gesichtspunkt bewährt sich auch beim Takt im juristischen Sinn. Von ihm sprechen wir nur beim Juristen, nicht beim Laien. Warum? Weil die Steigerung des Gefühls, welche der Takt implicirt, hier des Rechtsgefühls, das Virtuosenthum in Dingen des Rechts nur beim Juristen möglich ist; nur in seiner Person finden sich die Voraussetzungen, um das Rechtsgefühl zur höchsten Blüthe zu treiben. Man wende mir nicht ein, dass es sich in diesem Fall nicht um die praktische, sonnern die kritische Function des Rechtsgefühls handele, da ja der Jurist den juristischen Takt nicht im Handeln, sondern im Urtheilen bewähre, denn der Jurist, welcher urtheilt, handelt, das ist sein praktischer Beruf. Von diesem praktischen Erfindungsvermögen des Juristen

unterscheidet die Sprache ganz fein das juristische Wahrnehmungsvermögen. Das ist der juristische Blick, dieselbe Eigenschaft, die wir beim Arzt als Diagnose bezeichnen. Mit der blossen Erkenntniss dessen, was ist, ist es aber in praktischen Dingen noch nicht gethan, es soll geholfen werden, und dies Vermögen, das richtige praktische Hülfsmittel aufzufinden, ist es eben, das die Sprache im Unterschiede von dem juristischen Blick bei dem juristischen Takt im Auge hat.

Es bleibt uns noch das Gewissen. Wie Takt und Geschmack ist auch das Gewissen Berather in eigenen Angelegenheiten, nicht Richter in fremden. Zweifelhaft ist nur, ob und inwieweit die Sprache damit zugleich, wie bei jenen, die Vorstellung einer Steigerung des entsprechenden Gefühls verbindet. Gewiss nicht in dem Sinn, dass sie darin eine Blüthe des Sittlichkeitsgefühls erblickte, die nur in besonders günstigen Lagen zur Reife gediehe. Während Takt und Geschmack Vorzüge bilden, welche nicht Jedem eignen, und die zu ihrer Ausbildung der besonderen Gunst der Umstände bedürfen, liegt der Sprache diese Vorstellung beim Gewissen gänzlich fern, sie betrachtet dasselbe als eine Eigenschaft, die man bei Jedem in gleicher Weise voraussetzen darf, als einen Bestandtheil der normalen Ausstattung des Menschen, den Niemand erst besonders zu erwerben oder erst durch Uebung auszubilden hat. Aber in anderem Sinn lässt sich doch der Gedanke einer Steigerung des entsprechenden Gefühls

auch beim Gewissen aufrecht erhalten, nämlich in dem, dass das sittliche Gefühl in Anwendung auf das eigene Handeln sich in einer günstigeren Lage befindet als bei der Beurtheilung fremder Handlungen. Bei letzteren liegen uns in der Regel nicht die vollständigen Daten zur Beurtheilung vor, wir sehen nur die äussere That, der Einblick in die Seele des Handelnden und in seine Motive ist uns verschlossen, wir haben nur den einzelnen Akt vor uns, nicht den Zusammenhang desselben mit der Vergangenheit des Menschen, seiner Erziehung u. s. w., der so oft den einzig richtigen Schlüssel zur Erklärung derselben darbietet, während uns alle diese innern und äussern Zusammenhänge bei der eigenen That bekannt sind. Darum darf man sagen: eigene Handlungen ist man besser in der Lage zu beurtheilen, als fremde, d. h. das Gewissen urtheilt richtiger als das Sittlichkeitsgefühl. Freilich gibt es sein Urtheil häufig erst ab, wenn es zu spät, wenn die Handlung bereits geschehen ist, und holt in der kritischen Function erst nach, was es bei der praktischen versäumt hat, und nach dieser Seite hin trifft der Vergleich mit dem Takt und Geschmack nicht zu, die sich ausschliesslich im Handeln bewähren. Aber das ist wiederum allen drei gemeinsam, dass es die zweifelhaften Fragen, die kritischen Fälle sind, in denen sie sich erproben. Für das Sittliche bezeichnet die Sprache dieselben als »Gewissensfragen« (casus conscientiae) ein der Sprache der theologischen Moralcasuistik des Mittel-

alters), nicht als »sittliche Fragen«. Damit sagt sie uns: über sie hat nur der Handelnde selber ein Urtheil, ein Dritter soll sich des Urtheils enthalten, wenn er nicht von ihm selber ins Vertrauen und zu Rathe gezogen ist, wie es die katholische Kirche in der Person des Beichtvaters ermöglicht — eine Einrichtung, der ich, obschon selber Protestant, doch ihre Berechtigung und ihren hohen Werth nicht absprechen kann, da sie dem Zweifelnden statt der bloss subjectiven eigenen Autorität die objective der Kirche als Rückhalt in Aussicht stellt und der kirchlichen Doctrin den Anlass geboten hat, die Theorie des Sittlichen nicht unter dem rein wissenschaftlichen Gesichtspunkt der Ethik, sondern unter dem praktischen der Moralcasuistik zu behandeln. Letztere verhält sich zu jener wie die Jurisprudenz zur Rechtsphilosophie, ihr Zweck ist der der Anwendung auf die concreten Verhältnisse des Lebens, es ist das Bedürfniss des forum internum, dem sie ganz so Abhülfe zu gewähren sucht, wie die Jurisprudenz dem des externum.

9. Die Sitte — Fortschritt des sprachlichen Denkens seit dem Alterthum.

Ich komme zur Sitte noch einmal zurück. Nicht, weil ich in Bezug auf den Punkt, der uns bei dieser rein sprachlichen Untersuchung an ihr allein interessirt: ihre scharfe sprachliche Unterscheidung vom Sittlichen, noch etwas nachzutragen hätte, ich habe das Material, das ich

zu diesem Zweck aufzubieten vermochte, erschöpft, und ich glaube, dass es vollkommen ausgereicht haben wird, um diesen Punkt über allen Zweifel zu erheben. Was ich hier noch zu thun gedenke, besteht vielmehr darin, den Werth desselben ins richtige Licht zu setzen und dem Leser die Ueberzeugung zu verschaffen, dass er darin eine Leistung der deutschen Sprache vor sich hat, welche einen werthvollen Fortschritt und eine dauernde Bereicherung der Ethik enthält. Ein Vergleich mit den beiden Cultursprachen des Alterthums wird dies Verdienst unserer Muttersprache darthun; es ist ein Stück aus der Geschichte des Denkens der Völker, der sich stets fortsetzenden und ablösenden Arbeit derselben an der Lösung eines und desselben Problems, das sich darin abspiegelt.

Drei Stufen sind es, welche uns die allmälige Lösung dieses Problems: die Scheidung der drei verschiedenen Seiten der gesellschaftlichen Ordnung: Sitte, Sittlichkeit, Recht, veranschaulichen, sie fallen zusammen mit den Griechen, Römern, Germanen.

Die erste Stufe, es ist die der griechischen Sprache, zeigt uns den Unterschied, welcher später in drei Glieder auseinandergeht, noch in seiner Gebundenheit, als Einheit. Es ist die erste Wahrnehmung, welche der menschliche Geist an der ihn umgebenden Ordnung macht, er constatirt das Moment der bindenden Kraft derselben (der Sitte) im Gegensatz des bloss äusserlichen Bestehens derselben (der Gewohnheit). Mit dieser Entdeckung

ist seine Kraft zunächst erschöpft, es bedarf einer Zeit der Sammlung und eines neuen Volkes, um die Erkenntniss weiter zu fördern.

Das ist der Standpunkt der griechischen Auffassung; sie ist ausgeprägt in dem griechischen δίκη. Die ganze Ordnung des Lebens: Sitte, Sittlichkeit, Recht, alles ist δίκη. Wer sie beachtet, ist δίκαιος, wer sie missachtet, ἄδικος, ohne dass dabei die Vorschriften des bürgerlichen Gesetzes, der Moral und des Anstandes unterschieden würden. Δίκαιος ist der Mann, wie er sein soll, der etwas auf sich hält, ἄδικος sein Widerspiel, gleichmässig der Verächter des Gesetzes wie der Gottlose, der Böse, Freche und Schaamlose. Selbstverständlich ist hiermit nicht gemeint, dass die Griechen, die gleich keinem Culturvolk des Gesetzes entbehren konnten, nicht auch den Begriff desselben richtig erfasst hätten, sie unterscheiden sogar das göttliche und menschliche (θέμις und νόμος); sondern das allein Entscheidende ist, dass sie jenen unbestimmten allgemeinen Begriff von δίκη dauernd beibehalten haben, und dass sie selbst zur Bezeichnung dessen, was dem Gesetz gemäss ist (τὸ δίκαιον) oder ihm widerspricht (τὸ ἄδικον), ihn nicht entbehren können.*)

Die Unbestimmtheit der griechischen ethischen Auffassung steigert sich noch dadurch, dass der Grieche mit

*) Das griechische δίκη entspricht unserm deutschen »Art und Weise«, es stammt von der Wurzel dic (= zeigen), daher griech. δείκνυμι, lat. dicere, goth. zeigom, G. Curtius, Grundzüge der griech. Etymol. (Aufl. 4) S. 434.

dem ethischen Gesichtspunkt, wie oben (S. 33) bereits bemerkt ward, auch den ästhetischen verbindet. Das Gute (ἀγαθὸν) ist zugleich das Schöne (καλὸν). Das bekannte Musterbild der Griechen: der καλοκἀγαθὸς fasst beides zur Einheit zusammen, und so lässt sich behaupten, dass das Ethische auf griechischem Boden weder seine Spaltung in sich, noch auch seine Scheidung vom Aesthetischen vollzogen hat.

Dass jene mangelnde Unterscheidung der verschiedenen Seiten des Sittlichen nicht etwas national Griechisches ist, was bei dem philosophisch so eminent beanlagten griechischen Volk am wenigsten zu glauben wäre, sondern dass sie nur ein der niederen Entwicklungsstufe angehöriger Zug ist, ergibt der Vergleich mit andern Völkern z. B. dem jüdischen. Wie das griechische δίκη, so bezeichnet auch das hebräische Mischpat gleichmässig Recht, Sitte, Sittlichkeit, nur dass Mischpat nicht den Willen des Volkes, sondern Gottes hinter sich hat. Alles ist Mischpat: das Ritualgesetz sowohl, welches unserer »Sitte« entspricht, wie die zehn Gebote, in denen Moral und Recht noch ununterschieden neben einander liegen.

In Rom bei dem Volke des Rechts reisst sich das Recht von Sitte und Moral los, und innerhalb des Rechts selber vollzieht sich eine Scheidung, die zwar den Griechen theoretisch bereits bekannt, von ihnen aber nicht praktisch durchgeführt worden war: die zwischen dem göttlichen und menschlichen Recht (fas und jus) mit

äusserster Klarheit und vollständigster Durchführung, indem für beide Zweige nicht bloss eigenthümliche, streng geschiedene Grundsätze aufgestellt werden, man kann sagen: zwei selbständige Systeme des Rechts, sondern besondere Behörden eingesetzt werden, denen die Pflege und Handhabung derselben anvertraut ist (die Pontifices, Fetialen, Auguren auf der einen und die weltlichen Magistrate auf der andern Seite.*) Dagegen bleiben Sitte und Moral sprachlich in ungetrennter Gemeinschaft, die lateinische Sprache hat es nicht zu einem Ausdruck gebracht, der ausschliesslich die eine von beiden träfe, sie ist genöthigt, sich für beide Begriffe desselben Ausdrucks zu bedienen: mos, mores. Ja sie benutzt denselben sogar noch für das Gewohnheitsrecht. Die sprachlich mangelnde Ausprägung des letzten Begriffs ist noch der letzte wahrnehmbare Rest der Unvollkommenheit der Volksauffassung, welche alle Seiten des Sittlichen zur Einheit des Begriffs zusammenfasste, eine sprachliche Reliquie, welche die Jurisprudenz hat stehen lassen müssen, eine Concession an die Volkssprache.

Unsere deutsche Sprache hat das letzte noch fehlende Glied aus der Gemeinschaft ausgelöst und dasselbe, wie oben nachgewiesen, mit einer Klarheit und Bestimmtheit ausgeprägt, die jede Verwechslung ausschliesst. Die Sitte ist hier zum ersten Mal sprachlich nicht bloss abgehoben

*) Das Weitere gehört nicht hierher, s. darüber meinen Geist des röm. Rechts I, § 18, 18a.

vom Sittlichen, sondern in ihrer Eigenart aufs schärfste individualisirt und charakterisirt, die Sprache hat für sie einen Reichthum von Wendungen, ich möchte sagen eine Fülle von Farben aufgeboten, um ihr Bild auszumalen, gegen welche die Armuth der Mittel, welche sie für ihre beiden Schwestern aufwendet, schroff absticht. Die Sitte, kann man sagen, ist das Schosskind der deutschen Sprache.

Der Sprachschatz des Rechts ist ein äusserst geringer, er setzt sich nur aus dem Wort Recht und seinen Derivativen zusammen, der der Sittlichkeit ist schon etwas erheblicher — wir werden ihn sofort kennen lernen —, aber der Löwenantheil fällt der Sitte zu, sie stand dem Volk, als es die Sprache bildete, offenbar am nächsten, es ist der warme, volle Pulsschlag des lebendigen Volksgefühls, der in diesem Stück der Sprache pulsirt, während derselbe immer schwächer wird, je weiter wir uns von ihm entfernen und uns demjenigen nähern, was nicht das Volk mehr macht, sondern der Staat: dem Recht. Wo die Wissenschaft beginnt, hört der reiche Strom der Sprache auf, die Ausdrücke werden dürftiger, ärmer, magerer. Bei der Sitte, dem Anstande, dem Schicklichen hat erstere kaum mitzureden, wenigstens hat sie es bisher nicht gethan, bei dem Sittlichen tritt sie bereits als Theorie auf, aber sie entlehnt ihren Stoff hier noch mehr dem Gefühl des Volks, als dem eignen Denken, bei dem Recht dagegen befindet sie sich auf einem Gebiete, wo der Antheil des Volks, abgesehen von dem engen Raum des

Gewohnheitsrechts, direkt gar nicht wahrnehmbar ist, an dessen Stelle vielmehr die Reflexion des Gesetzgebers und die begriffsbildende Thätigkeit der Wissenschaft durch Inhalt und Form das Nöthige beschafft. Dieser Gradation vom Volke zur Wissenschaft, vom Unbewussten zum Bewussten entspricht die entgegengesetzte in Bezug auf die Ausbildung und den Reichthum der Sprache. Je abstracter das Denken, desto concreter und ärmer wird die Sprache, statt des oft erdrückenden Ueberflusses an Worten und Wendungen für Gegenstände und Anschauungen, die dem Volk nahe liegen (der Araber soll an 500 für sein Kameel haben!), eine Armuth, die nicht selten ein vollständiger Mangel ist und die Nöthigung in sich schliesst, einen Begriff, statt zu benennen, zu umschreiben. Selbst die Synonyma, welche die Sprache früher für einen Begriff in Gebrauch hatte, sterben nach und nach ab, wenn derselbe aus den Händen des Volks in die der Wissenschaft übergeht, wie dies z. B. bei dem »Gewohnheitsrecht« der Fall ist, für welches alle anderen Ausdrücke, mit denen der Volksmund dasselbe einst bezeichnete: Herkommen, Brauch, Uebung, Gewohnheit diesem Einen Platz gemacht haben.

Ich fasse den Inhalt dieser sprachgeschichtlichen Ausführung übersichtlich zusammen, indem ich damit dasjenige verbinde, was die vorigen Nummern uns in Bezug auf die Unterscheidung der verschiedenen Sphären der gesellschaftlichen Ordnung abgeworfen haben.

1. Die thatsächliche Ordnung des Volkslebens, die Gewohnheit.
(Der Uranfang).

2. Scheidung des verbindlichen und des nicht verbindlichen Theils derselben.
Gewohnheit — Sitte.
(Griechen und Juden: δίκη, Mischpat).

3. Auscheidung des Rechts.
(Die Römer).

Das Recht.	Mos, mores
a) Das fas.	(Sitte und Moral).
b) Das jus.	
(justum, injustum, legitimum, illegitimum).	

Gewohnheitsrecht
(mores, consuetudo).

4. Scheidung der Sitte vom Sittlichen.
(Die Germanen).

Das Recht. (rechtmässig, unrechtmässig, rechtswidrig). Gewohnheitsrecht.	Das Sittliche im engeren Sinn, die Moral. (sittlich, unsittlich, moralisch, unmoralisch).	Die Sitte (Anstand), (sittsam, ehrbar, anständig, schicklich, ziemlich u. s. w.)
Das Rechtsgefühl.	Das Sittlichkeitsgefühl.	Das Schicklichkeits- oder Anstandsgefühl.
Der juristische Takt.	Das Gewissen.	Der sociale Takt.

Zu den drei gesellschaftlichen Imperativen, mit denen diese Tabelle schliesst, Sitte, Moral, Recht, hat die moderne Welt noch einen vierten hinzugefügt, den wir hier zunächst noch übergangen haben, da er an dieser Stelle kein Interesse für uns hatte, dem wir aber seiner Zeit unsere Aufmerksamkeit zuwenden werden: die Mode, und das vollständige Schema der socialen Imperative (einen Begriff, den wir demnächst rechtfertigen werden), nach Massgabe der Gradation ihrer socialen Bedeutung,

welcher der Druck, den die Gesellschaft in Beziehung auf sie ausübt, entspricht, ist:

1. Mode,
2. Sitte,
3. Moral,
4. Recht.

Wird eine kommende Zeit die Scheidung noch weiter fortsetzen? Ich halte es nicht für unmöglich. In der Sitte stecken zwei divergente Elemente, die ich seiner Zeit bei ihrer kritischen Betrachtung darlegen werde, und die vielleicht eine kommende Zeit durch die entsprechenden sprachlichen Ausdrücke genau von einander scheiden wird.

10. Das Sittliche. — Die Aussagen der Sprache. — Confrontation des Sittlichen mit der Sitte.

Wir setzen unser Verhör mit der Sprache fort, indem wir es auf das Sittliche ausdehnen. Wir wissen, dass sie letzteres genau von der Sitte unterscheidet, aber was sie sich unter demselben denkt, ist uns zur Zeit noch unbekannt. Wir beschränken unser Verhör aber nicht auf das eine Wort, an welches sie ihre Vorstellung knüpft, sondern wir verbinden damit alle diejenigen, welche zu demselben in irgend einem Verhältniss, sei es der Verwandtschaft oder des Gegensatzes stehen, kurz wir ziehen auch die sprachliche Umgebung jenes Wortes in den Kreis der Untersuchung. Wie der Richter bei seinem Verhör nicht bloss den Angeschuldigten vernimmt, sondern alle

Zeugen, deren er habhaft werden kann, so werden auch wir die sprachlichen Zeugen, so zu sagen: die begrifflichen Nachbarn vorfordern, um von ihnen über die Grenzen, die ihr Gebiet von dem streitigen des Sittlichen scheiden, Auskunft zu erhalten. Es sind die Sitte, das Zweckmässige und der Egoismus.

Indem wir zuerst den Sprachschatz für das Sittliche selber untersuchen, constatiren wir zunächst die überraschende Enthaltsamkeit, welche die Sprache in dieser Beziehung beobachtet. Während sie für die Sitte, wie oben nachgewiesen ist, eine Menge von sprachlich verschiedenen Ausdrücken und Wendungen zu Tage gefördert hat, entlehnt sie ihren gesammten Wortschatz für das Sittliche: sittlich, unsittlich, Sittlichkeit, Unsittlichkeit, Sittengesetz, Sittlichkeitsgefühl dem einen Wort: Sitte, und selbst bei den der lateinischen und griechischen Sprache entlehnten Ausdrücken: moralisch,*) Moral (mos, mores), ethisch und Ethik behält sie diese Anlehnung an die Sitte bei. »Gewissen« hat nur die subjective Seite des Sittlichen zum Gegenstand (S. 40). Es gibt keine Normen, Grundsätze des Gewissens; wer sie bezeichnen will, muss sich nothwendigerweise eines der drei genannten Ausdrücke bedienen.

Dieselben sind nicht völlig synonym, die Sprache beobachtet zwischen ihnen vielmehr folgenden Unterschied.

*) Das lateinische, dem griechischen ἠθικός nachgebildete moralis stammt von Cicero, wie er selber (de fato c. 1) bemerkt.

Bei »ethisch« hat sie die Theorie des Sittlichen (Ethik) im Auge, ethisch verhält sich zu sittlich, wie juristisch zu rechtlich, wir handeln sittlich, rechtlich, nicht ethisch, juristisch, wir urtheilen ethisch, juristisch. Sittlich und moralisch wird in der Regel gleichbedeutend gebraucht. Wer genau sprechen will, betont mit Moral und moralisch den Gegensatz zu Recht und rechtlich, d. h. er negirt damit das Moment des äusseren Zwanges, während er mit Sittlichkeit bloss davon abstrahirt. Eine moralische Verbindlichkeit in der Sprache des Juristen (die naturalis obligatio der Römer) ist diejenige, welche rechtlich nicht erzwungen werden kann, sie bildet den Gegensatz zu den rechtlich erzwingbaren, der Civilverbindlichkeit (obligatio civilis). Die Moral als Disciplin beschränkt sich auf diese rechtlich nicht erzwingbaren Vorschriften des Sittengesetzes. Das Sittliche oder das Sittengesetz dagegen umfasst auch das Recht mit. Vom Standpunkt des Sittlichen aus erscheint das Moment des äusseren Zwanges als gleichgültig, als überwunden durch die innere Freiheit, von der dasselbe allein seine Verwirklichung erwartet: das Sittliche ist die höhere Einheit von Recht und Moral in der Sphäre des Subjectiven.

Die drei Mal sich wiederholende sprachliche Anlehnung des Sittlichen an die Sitte (mos, ἔθος) beweist, dass wir es hierbei nicht mit einer zufälligen, sondern mit einer geradezu zwingenden Vorstellung der Sprache zu thun haben. Letztere vermag sich den Begriff des Sitt-

lichen nicht anders zu denken, als indem sie den der Sitte zu Hülfe nimmt. Der Gedanke, den sie dabei im Auge hat, ist die historische Entstehung des Sittlichen aus der Sitte. Beide entwickeln sich aus dem Leben des Volks als Normen, welche sich durch die Erfahrung als nothwendig bewährt haben. So wenig die Sitte etwas rein Individuelles ist, welches das Subject aus sich selber entnehmen könnte, so wenig das Sittliche; für beide bedarf es des Volks und zwar des geschichtlichen Lebens des Volks: der gesellschaftlichen Erfahrung, um sie ins Dasein zu rufen.

Damit hat die Sprache uns ein höchst wichtiges Moment für die Begriffsbestimmung des Sittlichen genannt, das, wie wir sehen werden, die Wissenschaft zu ihrem grössten Schaden nur zu sehr aus den Augen gelassen hat, und das wir unsererseits demnächst verwerthen werden. Es ist das Moment des Geschichtlichen und des Volksthümlichen. So wenig wie das Individuum die Sprache aus sich zu entwickeln vermag, eben so wenig das Sittliche, beide enthalten Aufgaben, die nur das Volk zu lösen vermag.

Das historische und volksthümliche Moment: die Gemeinsamkeit des Ursprungs ist dasjenige, was die Sitte und die Sittlichkeit der Sprache zufolge mit einander theilen, sie sind Zwillingsschwestern, im übrigen aber gehen sie aus einander und gestalten sich zu zwei besondern, selbständigen Begriffen, welche die Sprache genau

aus einander hält. Dies ist oben (No. 7) bereits nachgewiesen, die Sprache bedient sich für die Sitte eines reichen Schatzes von Wendungen, welche sie für das Sittliche nie gebraucht, und zwar haben wir dort gesehen, dass es der Gesichtspunkt der äussern Form des Handelns war, durch den sie die Sitte vom Sittlichen abhebt. Sie bietet uns aber noch einen andern Gesichtspunkt zur Unterscheidung beider dar, der für die Art, wie sie sich das Verhältniss beider denkt, höchst charakteristisch ist.

Die Sprache redet von einer »Landes-, Standes-, Volks-, Orts-Sitte«, nicht von einer »Landes-, Standes-, Volks-, Orts-Sittlichkeit«. Mit diesem einen Zuge hat sie das unterscheidende Wesen beider klar gezeichnet, es ist der Gegensatz des bloss beschränkt und des absolut Bindenden. Geben wir dem Gedanken, den die Sprache damit verbindet, Ausdruck, so sagt sie dadurch Folgendes aus. Die Sitte ist etwas lokal, national, social Bedingtes, sie bindet mich nur da, wo sie besteht. Die Sitte lasse ich, wenn ich auf Reisen gehe, in der Heimath zurück und ordne mich der Landessitte unter, selbst wenn sie von der meiner Heimath noch so abweichend ist. Aber die Sittlichkeit begleitet mich auf der Reise um die Welt, eine unsittliche Handlung: Betrug, Diebstahl, Völlerei, Ehebruch werde ich selbst unter einem wilden Volk, bei dem sie an der Tagesordnung sind, und das in ihnen nichts Anstössiges erblickt, nicht mit anderen Augen ansehen als daheim. Und wie die Sitte mich nur da bindet,

wo sie besteht, so auch nur so lange, als sie besteht, ihre verpflichtende Kraft beruht lediglich auf ihrer Thatsächlichkeit; hat sie aufgehört zu existiren, so hat sie fernerhin keine bindende Kraft mehr für mich. Anders bei der Sittlichkeit. Sie behält für mich ihre verpflichtende Kraft, auch wenn Tausende sie mit Füssen treten, ihre Autorität ist von der Thatsächlichkeit unabhängig, mein sittliches Urtheil erkennt die äussere Wirklichkeit nicht als Massstab des Sittlichen an, sondern provocirt auf sich selber, auf seine eigene innere Wahrheit und fühlt sich dabei von derselben Zuversicht beseelt, wie der Denker, welcher eine Wahrheit gefunden hat, mit der er einsam der ganzen Welt gegenüber steht. Für den Juristen kann ich den Gegensatz zwischen Sitte und Sittlichkeit durch den Vergleich mit Besitz und Eigenthum wiedergeben: der Besitz fällt mit der Thatsächlichkeit zusammen, das Eigenthum ist davon unabhängig.

Wir haben damit einen für die Charakteristik des Sittlichen nach Auffassung der Sprache höchst wichtigen Zug gewonnen; den des allgemein Gültigen. Das Sittliche nach Vorstellung der Sprache kennt keinen Unterschied von Land, Rang, Stand, es richtet seine Gebote gleichmässig an alle Klassen der Gesellschaft und an alle Völker. Darin liegt zugleich, dass, so wie es dem Unterschied des Landes und der Nationalität keinen Einfluss zugesteht, es eben so wenig den Unterschied der Zeit anerkennt. Der Gegensatz von Ort und Zeit, völlig

massgebend für die Sitte, ist für das Sittliche ohne Bedeutung, das Sittliche vindicirt sich den Charakter des Absoluten. Ob diese Auffassung haltbar ist oder nicht, gilt uns hier gleich, es kommt uns nur darauf an, ob sie der Sprache zu Grunde liegt, und dieser Nachweis ist damit erbracht, dass die Sprache ein Moment für die Sitte statuirt, das sie beim Sittlichen nicht anerkennt.

Fassen wir die Züge, welche sie uns für das Sittliche genannt hat, zusammen, so sind es ausser dem Moment der Norm, das ich als selbstverständlich nicht weiter hervorgehoben habe, das Moment der historischen Entstehung aus der Sitte, das der Freiheit seiner Verwirklichung durch die Gesinnung und das der Allgemeingültigkeit.

11. Die Aussagen der Sprache. — Confrontation des Sittlichen mit dem Zweckmässigen.

Eine Norm für das freie menschliche Handeln gewährt auch das Zweckmässige. Worin unterscheidet es sich vom Sittlichen?

Die Sprache charakterisirt dasselbe als dasjenige, was im »Zweck« sein »Mass« findet, also als das (dem Zweck) »Angemessene«. Für das Zweckmässige ist demnach der Zweck das Massgebende, er wird als gesetzt gedacht, das Zweckmässige hat ihn nur zu vermitteln, zu verwirklichen, d. h. das richtige Mittel zu suchen. Daraus ergibt sich der Unterschied vom Sittlichen. Letzteres zeichnet die Zwecke vor, das Zweckmässige die Mittel, die

Ethik ist die Lehre von den Zwecken, die Politik die von den Mitteln. Dass letztere nur in Anwendung auf die Zwecke des Staats: die richtige Verfolgung des Allen Nützlichen im Gegensatz des bloss individuell Nützlichen, wissenschaftlich ausgebildet ist, thut der Weite dieses Begriffes an sich keinen Eintrag. Politik wie Ethik umfassen das ganze Gebiet des menschlichen Handelns, einerlei ob die Staatsgewalt oder die Privatperson als handelnd gedacht wird; erstere soll eben so wenig unsittlich, wie letztere unzweckmässig handeln. Ausser diesen beiden Massstäben, welche das Substantielle des Handelns betreffen, gibt es nur noch einen dritten, welcher die Form zum Gegenstand hat, es ist der ästhetische, den, wie wir oben (S. 33) gesehen haben, die Sprache auch auf das Handeln zur Anwendung bringt.

Die obige Abgrenzung des Zweckmässigen gegenüber dem Sittlichen lässt sich in doppelter Weise bemängeln. Beide Begriffe scheinen dabei verkürzt zu sein. Zunächst das Zweckmässige. Wir bezeichnen nicht bloss die Wahl ungeeigneter Mittel, sondern auch das Setzen verkehrter Zwecke als unzweckmässig. Der Einwand erledigt sich durch die Relativität des Zweckbegriffs. Der Zweck b, zu dem a das Mittel enthält, kann seinerseits wiederum nur ein Mittel für den Zweck c sein (a = Arbeit, b = Vermögen, c = Genuss), der Zweck richtet vor dem Menschen eine Leiter auf, auf der jede Sprosse zu der vorhergehenden im Verhältniss des Zwecks, zu der nächst

höheren im Verhältniss des Mittels steht. Die Beurtheilung unter dem Gesichtspunkt des Zweckmässigen kann sich lediglich an das Verhältniss von a und b halten, sie kann aber auch das dem Handelnden selber vielleicht entgehende Verhältniss von b zu c ins Auge fassen; in dem Fall nennt sie das Setzen von b unzweckmässig, bemängelt also scheinbar den Zweck, in Wirklichkeit aber das Mittel (b im Verhältniss zu c). Gegen die sittliche Würdigung sowohl des Zwecks wie des Mittels verhält sie sich vollkommen indifferent; der Brandstifter, Mörder hat zweckmässig gehandelt, wenn er dafür Sorge getragen hat, dass seine That den gewünschten Erfolg hatte und in Verborgenheit blieb.

Vom Standpunkt des Sittlichen aus lässt sich jene Grenzscheidung damit bemängeln, dass das Setzen eines Zweckes die Wahl der richtigen Mittel implicire. Schreibt das Sittliche gewisse Zwecke vor, z. B. Erziehung der Kinder, Unterstützung der Hülfsbedürftigen, so verlangt es damit auch die entsprechenden Mittel. Vollkommen richtig! Allein dieser praktische Zusammenhang zwischen Zweck und Mittel schliesst die selbständige Beurtheilung beider nach den verschiedenen Massstäben des Sittlichen und des Zweckmässigen keineswegs aus. Wir werden der Mildthätigkeit unsere sittliche Anerkennung nicht versagen, auch wenn sie sich in der Wahl des Mittels vergriffen hat, wir würdigen sie lediglich nach dem Zweck, und gleich wie wir unser Urtheil über einen Verbrecher dahin abgeben

können, dass er zweckmässig, aber unsittlich, so über den Mildthätigen, dass er sittlich, aber unzweckmässig, zweckwidrig gehandelt habe. Das Unzweckmässige kommt auf Rechnung der Intelligenz, das Unsittliche auf Rechnung des Willens. Nur da dürfen wir das Unzweckmässige dem Menschen zum Vorwurf anrechnen, wo wir seinen Willen dafür verantwortlich machen können, und nur in dieser Begrenzung lässt sich der Wahl eines untauglichen Mittels für einen sittlich vorgeschriebenen Zweck der Vorwurf der Pflichtwidrigkeit machen. Dieser Punkt: die Verantwortlichkeit des Verstandes in sittlicher Beziehung, ist für die richtige Auffassung des Sittlichen und seiner Abgrenzung gegenüber dem Zweckmässigen von so eminenter Wichtigkeit, dass ich denselben näher ausführen muss.

Die Erkenntniss der Tauglichkeit des Mittels für den Zweck, wird man sagen, ist nicht Sache des Wollens, sondern des Denkens, ein Missgriff in dieser Beziehung: das Versehen (culpa), documentirt keine Schwäche des Willens, sondern des Intellekts, des Verstandes. Wie lässt sich dem Menschen die Schwäche des Verstandes zum Vorwurf anrechnen? Weil und insofern dabei den Willen zugleich eine Schuld trifft. Ob Jemand aus Bequemlichkeit eine körperliche oder eine geistige Anstrengung, die ihm oblag, unterlassen hat, ob er seine Beine, Arme oder seinen Verstand nicht gehörig gebrauchte, gilt völlig gleich, in beiden Fällen ist es der Wille, der

gefehlt hat. Auch mangelhaftes Denken begründet für denjenigen, der in der Lage war, besser zu denken, wenn er seinen Geist nur hätte anstrengen wollen, den Vorworf der Schuld, der culpa der römischen Juristen, der Denkfaulheit!*) Die Sprache geht von der Annahme aus, dass der Wille Macht hat über den Geist. Der Mensch kann und soll »sich zusammennehmen«, d. h. seine Gedanken auf den Punkt, den es gerade gilt, concentriren (con-agitare = cogitare = denken), statt sie abschweifen zu lassen; es ist das Sammeln der Gedanken (»Sammlung«) im Gegensatz zu dem Zerstreuen derselben (»Zerstreutheit«). Die lateinische Sprache bedient sich hier ganz desselben Bildes, wie die deutsche. Von legere (= sammeln, daher lesen = die Buchstaben zusammenlegen, sammeln) bildet sie: diligentia (= Sorgfalt) intelligentia, intellectus (= Verstand, das entsprechende deutsche Wort ist Ueberlegen = interlegere) und das negative negligentia (nec-legere = das Nichtsammeln, Nicht-über-legen); ähnlich dissolutus (= zerstreut von dis-solvere) und »leichtfertig« (= leicht fertig werdend). Wer eine Aufgabe zu lösen hat, soll sich darum «kümmern«, d. h. sich Kummer machen, sich in Gedanken damit zuschaffen machen, soll »Sorge empfinden,

*) »Non intelligere, quod omnes intelligunt« bei der culpa lata, l. 213, § 2 l. 223 pr. de V. S. (50. 16). Jede culpa, auch die levis und die s. g. concrete oder individuelle enthält den Vorwurf des mangelhaften Denkens; der Wille ist es, der dafür verantwortlich gemacht wird.

sorgen«. Daher im Deutschen Sorgfalt, sorgsam, Sorglosigkeit, im Lateinischen cura, curiosus, accuratus, incuria. Kommt er der Forderung nach, öffnet er sein physisches und geistiges Auge, so ist er umsichtig, vorsichtig (providens = prudens, improvidens = imprudens). Ist er zu träge, um sich anzustrengen, so bleibt er »sitzen« (desidia von de-sedere), so lässt er »sich gehen«, »sich fahren«*) (»Fahrlässigkeit«, provinziell «fahrig«) so »lässt er nach« von der nöthigen Anspannung (daher Nachlässigkeit, lateinisch delictum von de-linquere = nachlassen).

Auf dieser Anschauung der Sprache von der dem Willen anzurechnenden Nachlässigkeit des Verstandes beruht der Rechtsbegriff der römischen culpa. Es ist sprachlich dasselbe Wort mit unserem deutschen Schuld.**) Aber während unsere deutsche Sprache dieses Wort in doppeltem Sinn gebraucht, in dem intransitiven des »schuldig seins« (Schuld, Schulden) und in dem transitiven des »verschuldet habens« (Verschuldung), ist die Rechtssprache der

*) Dasselbe Bild des Fahrenlassens in den XII Tafeln: si telum manu fugit magis quam jecit.

**) Gothisch: skulan, althochdeutsch: sculan = sollen, skulda, scolta = ich soll; daher scult, sculd, scult, scholt = Schuld. In culpa ist das s von skulan, sculan, wie so oft vor k oder c weggefallen, während es noch in scelus erhalten ist. Das p in culpa, an dem ich bei der obigen Ableitung zuerst Anstoss nahm, ist nach Mittheilung meines hiesigen Collegen, des Sprachforschers Benfey, das Causale, welches zum Nominale: Skul, cul hinzutritt, dasselbe drückt also den im Text hervorgehobenen Unterschied des transitiven culpa (= verschulden) vom intransiviten scul (= schulden) aus.

Römer genauer, für ersteren verwendet sie debere (schulden, debitum = das Geschuldete), für letzteren culpa (verschulden). Der Gegensatz von culpa und dolus liegt beschlossen in dem von Mittel und Zweck. Dolus enthält den Vorwurf des absichtlichen Setzens eines rechtswidrigen Zwecks, eines Zwecks, der mit den rechtlich gesetzten Zwecken anderer Personen in Widerspruch tritt, culpa den der aus mangelhafter Willensanspannung unterlassenen Anwendung des richtigen Mittels in Bezug auf fremde Zwecke, sei es, dass uns für dieselben lediglich ein negatives Verhalten: ein Unterlassen, oder ein positives: ein Handeln, rechtlich zur Pflicht gemacht war. Das Motiv ist egoistischer Art: Scheu vor der Anstrengung, der körperlichen oder geistigen, Bequemlichkeit, ein Sichgehenlassen auf fremde Rechnung. Darin liegt der unsittliche Charakter der culpa, und damit ist der Nachweis erbracht, dass das Unzweckmässige zugleich unsittlich sein kann. Es ist dies überall da, wo den Menschen der Vorwurf trifft, in Verhältnissen, die ihm die Pflicht auferlegten, die richtigen Mittel zum Zweck zu wählen, z. B. als Inhaber einer fremden Sache, als Vormund oder Beamter, aus Denkfaulheit die sorgsame Prüfung derselben unterlassen zu haben.

So erklärt es sich, dass wir uns selber eine unüberlegte, übereilte Handlung, die sich in ihren Folgen für uns als nachtheilig erwies, zum Vorwurf anrechnen und selbst Reue darüber empfinden, Schopenhauer nennt sie

ganz treffend die egoistische. Wir klagen dabei nicht unsere Einsicht an, was gar keinen Sinn hätte, sondern unsere Umsicht, d. h. unsern Willen, wir sind uns dabei unserer Schuld bewusst. Ueber etwas anderes als das Unzweckmässige kann der Egoismus keine Reue empfinden. Empfindet er sie bei einer unsittlichen oder unschicklichen Handlung, so ist es nicht das Unsittliche oder Unschickliche, was er bedauert, sondern das für ihn Unzweckmässige. Das Aeusserste dieser Reue könnte man als die teuflische bezeichnen, welche zu der Erkenntniss gelangt, dass das Misslingen eines bösen Plans in mangelhafter Berechnung seinen Grund hatte, und welche darüber Bedauern empfindet.

Ich glaube im Bisherigen die obige Begriffsbestimmung gerechtfertigt zu haben: das Sittliche hat die Zwecke, das Zweckmässige die Mittel zum Gegenstande, das Sittliche schreibt dem Menschen (der Gesellschaft, Menschheit) die Zwecke vor, die er zu den seinigen zu machen hat, die Ethik ist die Lehre von den Zwecken, die Politik die von den Mitteln, letztere hat die Zwecke von jener zu entnehmen. Dass dies nicht bloss von der Privatpolitik, sondern auch von der öffentlichen: der Staatspolitik gilt, wird seiner Zeit gezeigt werden.

Welcher Art sind nun die Zwecke, welche das Sittliche dem Menschen vorzeichnet? Darauf sollen uns die folgenden Ausführungen Antwort ertheilen.

12. Die Aussagen der Sprache. — Confrontation des Sittlichen mit dem Egoismus.

Die folgende Ausführung soll uns darüber Auskunft geben, ob die Sprache den Zweck des Sittlichen in das eigene Ich des Handelnden verlegt, oder, in meiner Terminologie ausgedrückt: ob der Handelnde selber Zweck-subject des Sittlichen ist.

Die Richtung auf das eigene Selbst ist die durch die Natur selbst vorgeschriebene erste und normale Function des Willens, er vollzieht damit das Grundgesetz der Schöpfung: die Selbstbehauptung. Auf der Stufe des Thieres bleibt er darauf beschränkt, mit dem Menschen erlangt er die Fähigkeit, sich Zwecke zu setzen, die im eigenen Ich nicht beschlossen liegen.

Hören wir nun, wie die Sprache diese Zweckbeziehung auf das eigene Ich und die Erweiterung über dasselbe hinaus zum Ausdruck bringt.

Sie verwendet zur Bezeichnung dieser Zweckbeziehung drei Worte: Selbst, Eigen, Ego. Von dem ersten bildet sie: Selbsterhaltung, Selbstbehauptung, Selbstsucht, von dem zweiten Eigennutz, von dem dritten Egoismus. Von diesen Ausdrücken gebraucht sie nur den ersten (Selbsterhaltung bez. Selbsterhaltungstrieb) gleichmässig vom Thier wie vom Menschen, die andern nur von letzterem. Es ist also offenbar, dass sie dabei einen Massstab anlegt, der in ihren Augen für das Thier

nicht passt. Dasselbe Phänomen, das sie bei letzterem wahrnimmt, erscheint ihr mithin beim Menschen in anderem Licht — es ist das Sittliche, das bereits seine ersten Strahlen in die menschliche Welt wirft.

Das Thier kennt keine Selbstsucht. Mit dem Wort: Sucht bezeichnet die Sprache die krankhafte Ausartung eines an sich berechtigten Triebes, mit Selbstsucht also die Ausschreitung des auf das eigene Selbst gerichteten Strebens über das richtige Mass hinaus.

Auch »Eigennutz« und »eigennützig« gebrauchen wir nicht vom Thier. Wenn Schopenhauer*), der diese richtige Bemerkung macht, sie damit zu begründen gedenkt, dass Eigennutz in der »durch die Vernunft bedingten planmässigen Verfolgung der Zwecke« bestehe, so kann ich mich damit nicht einverstanden erklären. »Planmässig« und mit grosser Verschlagenheit kann auch das Thier verfahren, dazu bedarf es nicht der »Vernunft«, der blosse Verstand reicht zur richtigen Erkenntniss des »eigenen Nutzens« und der richtigen Wahl der Mittel aus. Meiner Ansicht nach liegt der Grund, warum die Sprache den Ausdruck auf den Menschen beschränkt, nicht im Intellektuellen, worin Schopenhauer ihn sucht, sondern im Ethischen. Auch hier, wie bei der Selbstsucht, steht wiederum das Sittliche im Hintergrund — Eigennutz ent-

*) Die Grundlagen der Moral § 14, sämmtliche Werke Bd. 4, S. 196.

hält einen sittlichen Vorwurf, Selbsterhaltung, Selbstbehauptung nicht.

Egoismus ist sprachlich die Zweckbeziehung des Wollens auf das eigene Ich. Wäre es lediglich die Befangenheit im eigenen Selbst, was die Sprache dabei im Sinn hat, so würde der Ausdruck auch auf das Thier passen, und Schopenhauer a. a. O. will denselben auch auf das Thier erstrecken. Aber das Ich, dem die Sprache die Benennung des Egoismus entlehnt, trifft nur für den Menschen zu, zum Ich erhebt sich das lebende Wesen erst im Menschen. Ich ist nur derjenige, der das Wort aussprechen kann — das Wort Ich ist der sprachliche Durchbruch, die phänomenale That des Selbstbewusstseins. Kinder sprechen zuerst im Infinitiv — das Ich müssen sie erst lernen. Das »Selbst« gebraucht die Sprache auch vom Thier (Selbsterhaltung), das Ich (Egoismus) nur vom Menschen — der Mensch ist der einzige Egoist in der Schöpfung, denn zum Egoismus gehört neben dem Willen, der sich auf das Ich richtet, auch das Bewusstsein des Ichs. Egoismus ist die Einheit von Selbstbehauptung und Selbstbewusstsein,*) er bezeichnet für den Willen dasselbe Phänomen, wie das Selbstbe-

*) Die lateinische und griechische Sprache hat es zu keinem Ausdruck für Egoismus gebracht, der übrigens auch für die modernen Sprachen noch von sehr spätem Datum ist, das Sanskrit hat dafür nach einer Mittheilung, die ich meinem Collegen Benfey verdanke, Aham-kara (= Selbst-machen, worin auch das Moment des Selbst-bewusstseins liegt), sodann Aham-kriti nebst dem Adjectiv Aham-krita (= egoistisch).

wusstsein für den Geist, letzteres ist das Ich, das sich denkt, dieser das Ich, das sich will.

Mit dem »Ich« als dem Denken seiner selbst zieht sich der Mensch auf sich selber zurück und stellt damit die ganze Welt zu sich in Gegensatz. Folgt das Wollen darin dem Denken, zieht auch der Wille sich auf das eigene Ich zurück, so erscheint ihm die ganze Welt, soweit er ihrer habhaft werden kann, nur als Mittel für seine Zwecke — der Egoismus ist die riesige Weltspinne, die in ihrem Winkel am aufgespannten Netz der Opfer lauert, die sich darin fangen.

Liegt darin, d. h. im Egoismus, das Wesen des Willens beschlossen, bleibt die Spinne in ihrem Netz?

Die Sprache ertheilt uns darauf Antwort mittelst einer Reihe von Ausdrücken, durch die sie die psychologische Möglichkeit einer dem Ich sich abkehrenden Willensäusserung anerkennt: Selbstverläugnung, Selbstlosigkeit, Selbstüberwindung, uneigennützig, unegoistisch. Man beachte die negative Form, in der die Sprache die Abkehr des Willens vom eigenen Ich zum Ausdruck bringt.*) Was hätte näher gelegen, sollte man sagen, als diese Richtung positiv als die Richtung auf einen Andern auszudrücken? Und in der That hat ein neuerer Philosoph (August Comte) geglaubt, diesem Mangel durch Bidung des ganz zutreffenden Ausdrucks:

*) Eine weitere Ausführung über die Bedeutung der negativen Ausdrucksform der Gegensätze s. u. No. 13.

Altruismus abhelfen zu müssen. Dass die Sprache, wenn sie gewollt hätte, selber einen entsprechenden Ausdruck hätte bilden können, ist klar und einen Ansatz dazu hat sie gemacht in »Menschenfreundlichkeit«, »Nächstenliebe«. Aber der volle Gegensatz zum Egoismus ist damit nicht erschöpft, für ihn kennt die Sprache nur die obigen negativen Bezeichnungen. Wenn sie keinen entsprechenden Ausdruck gebildet hat, so kann ich den Grund davon nur darin erblicken, dass sie es nicht gewollt hat, und es bewährt sich für mich bei dieser Gelegenheit wiederum die oft gemachte Erfahrung, dass die Sprache in ihrem Tiefsinn ungleich philosophischer denkt als gar manche Philosphen von Profession. Mit dem Wort Altruismus stellen wir dem Egoismus ein selbständiges äquivalentes Princip des Handelns gegenüber; wir bezeichnen damit eine Position des Willens, auf der er das eigene Ich gänzlich aus den Augen verloren hat, auf der ihn nichts mehr an seinen Ausgangspunkt erinnert. Die Sprache dagegen hält auch bei dieser Losreissung des Willens vom Ich die ursprüngliche Beziehung zum Ich oder Selbst fest, der ursprüngliche Ausgangspunkt des Willens bleibt sprachlich in Sicht und constatirt die Ferne, in der er sich bewegt, die Thatsache, dass derselbe sich erst vom Ich hat losreissen, die Kluft, welche zwischen ihm und der Welt sich aufspannt, hat überspringen müssen — es ist das Muttermal des Egoismus, welches die Sprache der Selbstlosigkeit mit auf den Weg gegeben hat.

Ob nun der Wille in Wirklichkeit die Macht besitzt, bei seinem Handeln sich der Beziehung zum Ich gänzlich zu entschlagen, und ob nicht vielmehr dasjenige, was die Sprache Selbstverläugnung und Selbstlosigkeit nennt, nur eine andere, höhere Art der Selbstbehauptung ist, die sie unter diesem Namen der egoistischen entgegenstellt, werden wir an späterer Stelle Gelegenheit haben in Frage zu stellen, hier genügt uns, dass die Sprache dieselbe anerkennt.

Fassen wir das Resultat, welches die sprachliche Betrachtung des Egoismus für uns abgeworfen hat, zusammen, so besteht es darin: der Mensch wie das Thier entnehmen die Zwecke ihres Handelns sich selber (Selbsterhaltung), aber bei dem Menschen constatirt die Sprache ausserdem noch zwei Phänomene: eine Ausartung dieser Zweckbeziehung auf das eigene Ich (Selbstsucht) und ein Fallenlassen derselben (Selbstverläugnung, Selbstlosigkeit). Beide sind vom Standpunkt des Egoismus aus nicht zu begreifen. Woher nehmen wir den Massstab, mit dem wir ihn bei dem ersten Phänomen messen? Offenbar nicht aus ihm selber — vom Standpunkt des Egoismus aus gibt es keine Selbstsucht. Woher stammt das Motiv, welches das zweite Phänomen beim Egoismus fertig bringt? Wieder offenbar nicht aus ihm selber — vom Standpunkt des Egoismus aus gibt es keine Selbstverläugnung.

Was nun auch die Sprache uns über das Sittliche positiv auszusagen vermöge, so viel ist schon von vorn-

herein sicher, dass sie den Grund desselben nicht mit der unten zu betrachtenden individualistischen Theorie des Sittlichen in das eigene Ich des Handelnden verlegt, wodurch sie genöthigt würde, ein doppeltes Ich: ein niederes (Sphäre des Egoismus) und ein höheres (Sphäre des Sittlichen) zu unterscheiden. Denn das Ich hat sie sprachlich bereits in den obigen Ausdrücken für den Egoismus vollständig ausgenutzt, während es ihr doch, wenn sie ein doppeltes Ich: ein egoistisches und ein sittliches, unterscheiden wollte, ein Leichtes gewesen wäre, die entsprechenden Ausdrücke dafür zu bilden und die Terminologie des Sittlichen an diese Vorstellung anzuknüpfen. Das ist nicht geschehen, die Sprache kennt nur das Ich, das wir bisher geschildert haben: das natürliche Ich des Egoisten.

Mit diesem negativen Resultat, dass der Sprache zufolge das eigene Ich nicht das Zwecksubject des Sittlichen sein kann, schliesst unsere Betrachtung des Egoismus ab, und damit ist zugleich der erste Theil unserer sprachlichen Untersuchungen erledigt. Er hatte zum Zweck, durch Heranziehung und Vergleichung connexer Begriffe, durch das Abhören der begrifflichen Nachbarn des Sittlichen, um meinen frühern Vergleich beizubehalten, Aufschluss über das Sittliche zu gewinnen. Was wir gewonnen haben, besteht in Folgendem. Unserem Verhör mit der Sitte verdanken wir das Moment des Allgemeingültigen des Sittlichen, dem mit dem Zweckmässigen

das seiner Richtung auf gewisse Zwecke, dem mit dem Egoismus das negative Moment, dass diese Zwecke nicht im Handelnden selber belegen sind.

Versuchen wir nunmehr, ob wir nicht dem »Sittlichen« selber eine Antwort abzugewinnen vermögen. Was die Etymologie darüber auszusagen vermag, wissen wir bereits, es ist das historische Moment, welches das Sittliche mit der Sitte theilt: nämlich dass dasselbe hervorgeht aus dem Leben des Volks (S. 22). Aber damit ist dasjenige, was die Sprache über dasselbe zu berichten weiss, noch keineswegs erschöpft, ich glaube ihr vielmehr noch andere Züge zur Charakteristik desselben entnehmen zu können. Zu dem Zweck soll mir zuerst dienen die sprachliche Ausprägung des Gegensatzes von »sittlich« und »unsittlich«.

13. Die Aussagen der Sprache. — Sittlich und unsittlich.

Die Sprache kennt zum Ausdruck von Gegensätzen zwei Formen: eine positive und eine negative. Bei der ersteren bezeichnet sie beide Glieder des Gegensatzes mit zwei verschiedenen Namen (z. B. reich und arm, jung und alt, kalt und warm), man kann sie als die der logischen Aequivalenz der beiden Glieder bezeichnen. Bei der zweiten behilft sie sich mit einem einzigen Ausdruck, dem sie durch Negation den zweiten entnimmt (z. B. verständig, unverständig; vergänglich, unvergänglich; muthig,

muthlos). Man kann diese Form als die der logischen Dependenz bezeichnen; der positive Begriff musste erst gedacht und sprachlich ausgeprägt sein, um den negativen zu bilden. Manche Gegensätze hat sie in beiden Formen ausgedrückt, neben muthlos z. B. hat sie feige, neben unverständig thöricht, neben unsterblich ewig.

Es ist nun in meinen Augen eine höchst beachtenswerthe und zum nähern Nachdenken auffordernde Thatsache, dass sämmtliche Gegensätze auf dem sittlichen Gebiet das Gewand der negativen Ausdrucksform an sich tragen.*) Man vergleiche:

Recht	—	Unrecht.
Ordnung	—	Unordnung.
Frieden	—	Unfrieden.
Sitte	—	Unsitte.
Sittlichkeit	—	Unsittlichkeit.
Anständig	—	Unanständig.

Sollte dies Zufall sein? Das erscheint kaum glaublich.

Ich werde in dieser Annahme durch die fernere Thatsache bestärkt, dass die Sprache von den Tugenden Negationen bildet, nicht aber von den Lastern und Vergehen. Man vergleiche:

Tugend	—	Untugend.
Ehre	—	Ehrlosigkeit.

*) Allerdings hat die Sprache auch einen positiven Gegensatz: gut und böse oder schlecht, aber er ist kein originär-sittlicher Begriff, sondern auf das Sittliche erst übertragen; es ist der ganz allgemeine Gegensatz des Nützlichen und Schädlichen, der nicht bloss auf die Person, sondern auch auf die Sache Anwendung findet, was bei keinem originär-sittlichen Ausdruck der Fall ist.

Dankbarkeit	—	Undankbarkeit.
Barmherzigkeit	—	Unbarmherzigkeit.
Treue	—	Treulosigkeit, Untreue.
Gerechtigkeit	—	Ungerechtigkeit.
Friedfertigkeit	—	Unfriedfertigkeit.
Verträglichkeit	—	Unverträglichkeit.
Liebe	—	Lieblosigkeit.
Scham	—	Schamlosigkeit, Unverschämtheit.

Den Tugenden stelle ich die Laster gegenüber: Geiz, Habgier, Rachsucht, Grausamkeit, Hass, Feigheit, Stolz, Eitelkeit, Eifersucht — von keinem dieser Worte bildet die Sprache eine Negation.

Irre ich mich, wenn ich darauf hin sage: der Sprache erscheint das Laster als Negation der Tugend, die Tugend aber nicht als blosse Negation des Lasters, das Unsittliche als Negation des Sittlichen, das Sittliche aber nicht als blosse Negation des Unsittlichen? Diese Gegensätze verhalten sich der Sprache zufolge wie der beleuchtete Gegenstand und sein Schatten, letzterer ist das Nachbild des ersteren, ersterer aber nicht das des letzteren.

Eine Ausnahme gibt es jedoch, bei der die Sprache den Begriff des Correcten durch Negation des Incorrecten gewinnt, es ist die »Sünde« und die »Sündlosigkeit«. Aber gerade diese Ausnahme ist im höchsten Grade charakteristisch. Sie ist der sprachliche Ausdruck der christlichen Lehre von der Erbsünde. Während die Sprache auf dem Gebiet des profan Sittlichen vom Correcten ausgeht, um darnach das Incorrecte zu bilden, verfährt sie

auf dem des religiös Sittlichen gerade umgekehrt. Sie geht aus von der Sünde als dem ursprünglichen Zustande des Menschen und gelangt dann erst zur Sündlosigkeit — der christliche Weg zur »Gerechtigkeit« führt durch den Umweg der Sünde hindurch. Historisch hat sich die Menschheit auf dem Boden des profan Sittlichen, ganz ebenso wie auf dem des religiös Sittlichen von dem Incorrecten zum Correcten erheben müssen: von der Unordnung, der Unsitte, dem Unfrieden, dem Unrecht, dem Unsittlichen zur Ordnung, Sitte, zum Frieden, Recht, Sittlichen. Aber nachdem diese Leistung einmal vollbracht ist, hat die Sprache dadurch, dass sie das Correcte positiv, das Incorrecte negativ bezeichnet hat, meiner Ansicht nach über das Verhältniss beider ihr Urtheil dahin abgegeben, dass ersteres in dem so gewordenen Zustand das Normale, die Regel, letzteres das Abnorme, die Ausnahme bilde.

Ist diese Behauptung begründet, so ist damit vom Standpunkt der Sprache aus der Gegenbeweis gegen die wunderliche Idee von Schopenhauer erbracht, welcher im Recht nur eine Negation des Unrechts erblickt.*) Hätte die Sprache diese Auffassung getheilt, so hätte sie, wie sie es ja bei der Sünde in der That gethan hat, für das Unrecht einen positiven Ausdruck bilden

*) Die Grundlage der Moral § 17 (Sämmtl. Werke Bd. 4. S. 216): »Der Begriff des Unrechts ist ein positiver und dem des Rechts vorgängig, als welcher der negative ist und bloss die Handlung bezeichnet, welche man ausüben kann, ohne Andere zu verletzen, d. h. ohne Unrecht zu thun.«

und den Begriff des Rechts in Form der Negation ausdrücken müssen.

Mit dem Gegensatz des Sittlichen und Unsittlichen ist nicht zu verwechseln der des sittlich Gebotenen und Verbotenen. Jeder Imperativ und so auch der sittliche kann doppelter Art sein: positiver Art (Gebot), indem er uns ein Handeln, negativer Art (Verbot), indem er uns ein Unterlassen auferlegt. Nicht die blosse sprachliche Ausdrucksform ist dabei das Entscheidende, denn jeder Imperativ lässt sich in positiver wie negativer Fassung ausdrücken, z. B. Du sollst nicht lügen = du sollst die Wahrheit reden — Du sollst nicht tödten, stehlen = Du sollst das Leben, Eigenthum des Andern respectiren. Das Entscheidende ist vielmehr der Gegensatz der Sache, ob die Befolgung des Imperativs durch bloss passives, negatives Verhalten möglich ist oder eine positive Thätigkeit erfordert. Du sollst nicht tödten, stehlen u. s. w. ist ein Verbot, Du sollst nicht lügen, ist ein Gebot, es müsste eigentlich lauten: Du sollst die Wahrheit reden, wobei freilich in Gedanken hinzuzudenken ist: soweit Du überhaupt zu reden hast oder reden willst.

Sowie nun jede Nichtbefolgung eines rechtlichen Imperativs, einerlei ob positiver oder negativer Art, den Vorwurf des Rechtswidrigen begründet, ebenso die eines sittlichen den des Unsittlichen.

Unsittlich ist also nicht bloss die Uebertretung der sittlichen Verbote, sondern auch die Nichtbefolgung der sitt-

lichen Gebote; unsittlich handelt nicht bloss, wer den Andern ins Unglück stürzt, sondern auch wer ihm seine Hülfe oder Unterstützung, wo er ihn retten könnte, vorenthält. Allerdings beobachtet unser sittliches Urtheil in dieser Beziehung einen Unterschied, der sich sprachlich darin ausprägt, dass wir die Ausdrücke: unsittlich, Unsittlichkeit vorzugsweise für die Uebertretung der negativen Normen gebrauchen. Das Versagen eines Almosens, Undankbarkeit, Unwahrheit stehen in unsern Augen nicht auf derselben Linie mit Grausamkeit, Rachsucht. Der Gedanke, der dem zu Grunde liegt, besteht darin, dass wir dort dem Andern nur etwas vorenthalten, worauf er glaubt einen Anspruch machen zu können, hier dagegen ihn positiv schädigen. Es ist derselbe Gegensatz, den die römischen Juristen bei den praecepta juris*) mit: suum cuique tribuere und alterum non laedere wiedergeben, und der im Grossen und Ganzen dem Gegensatz des Civilrechts und Kriminalrechts zu Grunde liegt. Das Kriminalunrecht wiegt schwerer als das Civilunrecht. Aehnlich verhält es sich mit der Nichtbefolgung des Sittengesetzes; das negativ Unsittliche, wie wir es nennen können, wiegt weniger schwer als das positiv Unsittliche. Aber unsittlich ist beides. Eine andere Begriffsbestimmung des Unsittlichen ist völlig undenkbar, sie würde hinter dem positiven Begriff des Sittlichen, der gleichmässig das sittlich Gebotene wie Verbotene umfasst, zu-

*) l. 10, § 1 de J. et J. (1. 1)).

rückbleiben; die beiden Glieder des Gegensatzes würden sich nicht decken.

Ich bin genöthigt, noch auf einen Einwand zu antworten, dem ich in Bezug auf die obige Begriffsbestimmung entgegensehen muss. Das bloss negative Verhalten: das Unterlassen des Unsittlichen soll mir das Prädikat des sittlichen Handelns eintragen? Dann handle ich sittlich im Schlaf, denn im Schlaf übertrete ich kein Verbot.

Gewiss! Daraus ergibt sich, dass zu dem Moment des bloss negativen Verhaltens noch ein anderes Moment hinzukommen muss, um ihm den sittlichen Charakter zu verleihen, und das ist das der Willensbestimmung. Das Unterlassen muss eine negative Handlung sein, eine Willensaction, gerichtet auf die Nichtvornahme des Unsittlichen. Der sittliche Werth dieser Willensaction bestimmt sich nach dem Anreiz zur Uebertretung, und daraus ergibt sich, dass vom Standpunkt des sittlichen Urtheils aus derjenige, welcher das Verbot zwar übertreten hat, aber der Versuchung erst nach langem, schwerem Kampfe erlegen ist, in sittlicher Beziehung mehr geleistet hat, als derjenige, der es nur aus dem Grunde beobachtet hat, weil die Versuchung nie an ihn herangetreten ist. Die Behauptung einer Festung, die nie angegriffen worden ist, begründet kein Verdienst, erst der Angriff erprobt den Muth derer, die sie behaupten. Ganz dasselbe gilt vom Sittlichen. Die sittliche Correctheit eines Mannes, dem seine Lebensstellung, sein Reichthum, die Schutzwehren,

mit denen Sitte und Haus ihn umgeben, Versuchungen ersparen, welche die ganze Kraft minder günstig Gestellter herausfordern, ist die Unversehrtheit eines Instruments, das nie gebraucht worden ist — ein Messer, mit dem nie geschnitten ist, soll sich nicht rühmen, keine Scharten zu haben, erst das Schneiden erprobt die Festigkeit des Stahls.

Ich berühre damit wiederum einen jener Punkte, bei denen die sprachliche Untersuchung unvermerkt in eine sachliche umzuschlagen droht, und wo ich genöthigt bin gewaltsam abzubrechen. Ich behalte mir vor, den Gedanken, den ich hier nur gestreift habe: die Beurtheilung des sittlichen Charakters einer Handlung nach Massgabe der subjectiv aufgebotenen Willenskraft bei einer andern Gelegenheit (Theorie des sittlichen Willens, s. unten) wiederum aufzunehmen. Hier können wir uns an dem Resultat genügen lassen: die Sprache kennt in Bezug auf das Sittliche zwei Unterschiede, den des sittlich Gebotenen und Verbotenen, und den des Sittlichen und Unsittlichen, von denen der zweite sich dem ersten in der Weise einfügt, dass er als Befolgung oder Uebertretung der sittlichen Norm auf jedes der beiden Glieder Anwendung findet.

Sind damit die Gegensätze innerhalb des Sittlichen erschöpft?

14. Die Aussagen der Sprache. — Das Erlaubte. — Das Zwecksubject des Sittlichen.

Es gibt zwei Arten sprachlicher Gegensätze. Die beiden Glieder eines Gegensatzes können so beschaffen sein, dass sie denselben vollständig erschöpfen, so dass also neben den beiden Möglichkeiten, welche sie statuiren, für eine dritte kein Raum mehr bleibt, oder so, dass sie nur die beiden Endpunkte oder Gränzgebiete des Gegensatzes treffen, zwischen ihnen aber noch ein Gebiet in der Mitte offen lassen, welches durch den Gegensatz nicht berührt wird — ich bezeichne dasselbe als neutrales oder Indifferenzgebiet. Zwischen wahr und unwahr, sterblich und unsterblich liegt nichts in der Mitte, zwischen reich und arm, schön und hässlich dagegen gibt es ein Mittelmass des Vermögens und der körperlichen Gestaltung, für welches weder die eine, noch die andere Bezeichnung zutrifft, ebenso wie zwischen der kalten und heissen Zone die gemässigte in der Mitte liegt. Die Logik nennt den ersten Gegensatz einen contradictorischen, den zweiten einen conträren; anschaulicher möchte die Bezeichnung: zweigliedriger und dreigliedriger sein. Das dritte Glied, welches sich bei letzterem hinzugesellt, vergegenwärtigt uns den Begriff so zu sagen im Zustande des Gleichgewichts, die beiden äussern Glieder das Ausschreiten desselben nach der einen und andern Seite hin.

Zu welcher von beiden Klassen gehört nun der Gegensatz von sittlich und unsittlich? Wäre er ein zweigliedriger, so müssten alle Handlungen entweder sittliche oder unsittliche sein. Dies ist aber bekanntlich keineswegs der Fall, es gibt vielmehr noch eine dritte Kategorie von Handlungen, welche die Sprache als erlaubte bezeichnet.*) Mit dem Begriff des Erlaubten statuirt die Sprache zwischen dem Sittlichen und Unsittlichen noch ein Mittelgebiet, welches durch diesen Gegensatz nicht getroffen wird: das neutrale oder Indifferenzgebiet des Sittlichen, und im Sinn der Sprache können wir diese Handlungen als sittlich indifferente bezeichnen. Ob sich nicht auch für sie eine Auffassung begründen lässt, welche sie dem Sittlichen unterordnet, steht hier noch nicht zur Frage, ich werde darauf später (Kap. X) zurückkommen, hier haben wir es lediglich mit der Auffassung der Sprache zu thun, und in Bezug auf sie kann die Richtigkeit des Gesagten: die sprachliche Dreitheilung der menschlichen Handlungen in sittliche, unsittliche und erlaubte nicht bestritten werden. Die naive Auffasung des Volks wird es

*) Auch die römischen Juristen betonen für das Recht die Kategorien des Erlaubten, indem sie als eine der vier inhaltlichen Bestimmungen des Gesetzes das permittere bezeichnen l. de leg. 1. 3: Legis virtus est imperare, vetare, permittere, punire. Die Klassification ist insofern eine verfehlte, als sie das punire, welches nur die praktische Sicherung des imperare und vetare enthält, mit beiden auf eine Linie rückt. Die beiden ersten Glieder entsprechen dem soeben behandelten Gegensatz des sittlichen Gebotes und Verbotes, die Kategorie des permittere wird von unsern heutigen Juristen vielfach bestritten, meiner Ansicht nach mit Unrecht.

sich nie nehmen lassen, dass das Erlaubte etwas anderes ist als das Sittliche, dass ein Mensch, der isst, trinkt, sich vergnügt, keine sittliche Handlung vornimmt.

Der Gegensatz des Sittlichen und Unsittlichen ist demnach ein dreigliedriger.

Was ist damit für die Erkenntniss des Sittlichen gewonnen? Wir holen einen andern dreigliedrigen Gegensatz heran, den wir oben bei der Betrachtung des Egoismus (S. 76) gefunden haben: den zwischen Selbstbehauptung, Selbstsucht, Selbstlosigkeit. Legen wir die beiden Gegensätze einmal über einander und fügen wir zugleich die Beziehung des Egoismus zu ihm hinzu.

Das Sittliche.	Das Erlaubte.	Das Unsittliche.
Selbstverläugnung.	Selbsterhaltung.	Selbstsucht.
Selbstlosigkeit.	Selbstbehauptung.	Eigennutz.
	Egoismus.	

Das Schema bietet Stoff zum Denken — mehr, als ich hier bewältigen kann und zu bewältigen brauche, mir kommt es nur darauf an, ihm den sprachlichen Anhalt zur Bestimmung des Begriffs des Sittlichen zu entnehmen.

Es leuchtet ein, dass die beiden Gegensätze in enger Beziehung zu einander stehen. Die Selbsterhaltung oder Selbstbehauptung bewegt sich in der Region des Erlaubten, die Selbstsucht in der des Unsittlichen, die Selbstverläugnung oder Selbstlosigkeit in der des Sittlichen.

Versuchen wir, ob wir das Schema für unsere Zwecke verwerthen können.

Das mittlere Glied führt uns das Ich in Richtung auf die eigene Selbstbehauptung vor und charakterisirt die Sphäre, in der dieselbe vor sich geht, als die des Erlaubten oder sittlich Indifferenten. Das dritte Glied vergegenwärtigt uns die Ausartung der Selbsterhaltung in Selbstsucht und drückt ihr den Stempel des Unsittlichen auf, das erste Glied erkennt die Möglichkeit einer Verläugnung des Ichs an und spricht ihr den Preis des Sittlichen zu. Darin liegt ausgesprochen: das Ich kann nicht Princip des Sittlichen sein oder, da in praktischen Dingen das Princip im Zweck beschlossen liegt, nicht Zwecksubject desselben, denn sonst könnte unmöglich die Zweckbethätigung des Ichs, soweit sie die richtigen Gränzen innehält, für sittlich indifferent, soweit sie dieselben überschreitet, für unsittlich, noch auch der Verzicht auf die Verfolgung der eigenen Zwecke für sittlich erklärt werden. Das Ich kann der Sprache zufolge nicht Zwecksubject des Sittlichen sein.

Der Satz ist uns nicht neu, er hat sich uns bereits bei Gelegenheit der Betrachtung des Egoismus (S. 77) ergeben. Aber dem Negativen, mit dem wir dort abschliessen mussten, gilt es jetzt das Positive hinzuzufügen. Es ist die letzte Frage, die wir der Sprache vorzulegen haben, sie lautet: was denkt sie sich als Zwecksubject des Sittlichen?

Indem ich die Frage so stelle, schliesse ich von vornherein die Beziehung des Sittlichen auf etwas anderes als

ein Subject, d. h. ein lebendes Wesen aus, und dies bedarf der Rechtfertigung. Ich behaupte also: Princip des Sittlichen kann nicht etwas Unpersönliches, sondern nur die Person, ein lebendes Wesen sein, dessen Zwecke durch das Sittliche gefördert werden sollen (Zwecksubject).

Allerdings bedienen wir uns in der Sprache mancher Wendungen, welche eine Richtung auf etwas Unpersönliches impliciren. Wir sprechen z. B. von einer Liebe zur Wahrheit, einem Tode fürs Vaterland, einer Aufopferung für die Wissenschaft. Diese Redeweise soll in keiner Weise bemängelt werden, allein in Wirklichkeit ist es nicht etwas Unpersönliches, sind es nicht Begriffe, welche wir lieben, und für die wir uns opfern, sondern die Menschen, welche dadurch in ihren Zwecken gefördert werden sollen. Hinter den s. g. »idealen Interessen«, welche wir verfolgen, hinter der »Idee«, der wir unsere Kräfte widmen, stecken reale Persönlichkeiten, denen sie zu gute kommen: wir selber, unsere Angehörigen, Glaubensgenossen, Staatsangehörigen, die Menschheit, — jede »Idee« als praktisches Motiv unseres Handelns endet schliesslich in lebenden Wesen.

Nur ein lebendes Wesen also kann Zwecksubject des Sittlichen sein, das Unlebendige, an dem das Sittliche sich bethätigt, ist nur Object unseres Thuns, das Medium, wodurch das Subject gefördert wird. Als Zwecksubjecte des Sittlichen, auf die es bei allen sittlichen Vorschriften und allen sittlichen Handlungen abgesehen

ist, lassen sich aber nur drei denken: der Handelnde selber (das Ich), andere Menschen ausser ihm — ich nenne sie die Gesellschaft — und Gott. Zwischen diesen drei Subjecten muss jede Theorie des Sittlichen wählen, es gibt keine andere Wahl, und ich glaube damit eine erschöpfende Klassification sämmtlicher ethischen Systeme aufgestellt zu haben. Gott, das Ich, die Gesellschaft — damit ist der Umkreis des Möglichen in Bezug auf das Zwecksubject für die Ethik umschrieben.

Dem Obigen zufolge scheidet für die Vorstellung der Sprache das Ich aus, es bleibt also nur: Gott und die Gesellschaft (die Mitmenschen, Menchheit) übrig.

Gott kann nicht Zwecksubject des Sittlichen sein — das hiesse unser menschliches Handeln zu einer Bedingung seines Daseins erheben, die Erreichung seiner Zwecke von unserm Handeln abhängig machen. Gott kann Urheber des Sittengesetzes sein, aber darum braucht er nicht Zwecksubject zu sein. Auch die Staatsgewalt und selbst der Einzelne kann durch Vertrag oder Testament etwas anordnen, was nicht die eigenen Zwecke, d. i. Förderung des eigenen Daseins, zum Gegenstande hat. Damit ist jedoch die Beziehung des Sittlichen zu Gott in keiner Weise negirt; wir werden ihr seiner Zeit gerecht werden. Aber Gott zum Zwecksubject des Sittlichen machen, ist ein Gedanke, der mit der Vorstellung, die wir mit einem höchsten Wesen verbinden, schlechterdings nicht verträglich erscheint.

Die Sprache hat diese mögliche Zweckbeziehung des Sittlichen auf Gott dadurch ausgeschlossen, dass sie neben dem profan sittlichen Massstab noch den religiösen der Sünde zur Anwendung bringt (S. 80), der gerade das eigenthümliche Verhältniss des Menschen zu Gott zum Gegenstand hat.

Nachdem das Ich und Gott als Zwecksubjecte des Sittlichen ausgeschieden sind, bleibt nur noch die Gesellschaft übrig, und wir können daher mit aller Bestimmtheit sagen: die Sprache kann kein anderes Subject des Sittlichen im Auge haben als die Gesellschaft.

Aber wenn es uns auf diesem Wege auch gelungen ist, die Sprache durch ihre eigenen Aussagen so zu umstellen und einzuschliessen, dass ihr nichts mehr übrig bleibt, als uns die Gesellschaft zu nennen, so ist es doch eine andere Frage, ob sie selber sich dessen klar bewusst geworden ist.

Klar und unzweideutig ist der Gedanke, dass die Gesellschaft das Zwecksubject, d. i. das praktische Princip des Sittlichen ist, jedenfalls von ihr nicht zum Ausdruck gebracht worden. Es fehlt allerdings nicht an Wortbildungen, bei denen sie den Schwerpunkt des Sittlichen in die fremde Person verlegt: Nächsten-liebe, Menschenfreundlichkeit, Mit-leid; allein eine principielle, d. h. für alle sittlichen Vorschriften, Pflichten, Tugenden, für das Sittliche schlechthin zutreffende Beziehung auf die Gesellschaft ist darin nicht zu erblicken. Dagegen lässt

sich dafür allerdings die dreimal sich wiederholende etymologische Anlehnung des Sittlichen an die Sitte in Bezug nehmen, in der wir oben (S. 22) die als verbindlich gedachte Ordnung des Gemeinlebens erkannt haben. Damit nennt uns die Sprache die Gesellschaft als dasjenige Subject, welches diese Normen zur Geltung bringt. Freilich muss dann noch supplirt werden, dass die Gesellschaft es ihretwegen thut, d. h. dass sie nicht bloss Urheberin, sondern auch Zwecksubject der Sitte und des Sittlichen ist, beides aber fällt, wie wir oben in Bezug auf Gott (S. 94) nachgewiesen haben, an und für sich nicht zusammen; es bleibt der Einwand offen, dass die Gesellschaft das Sittengesetz bloss des Individuums wegen vorgezeichnet habe.

So schliesst unsere Untersuchung über die Sprache in Bezug auf den springenden Punkt der ganzen Ethik mit einem zweifelhaften Resultat ab. Die Beziehung des Sittlichen zur Gesellschaft wird in der Sprache sichtbar, aber nicht im vollen klaren Sonnenlicht, sondern wie im Nebel. Wir sehen die Umrisse der Gesellschaft durch den Nebel durchschimmern, wir nehmen wahr, dass sie etwas thut, wir können durch Schlussfolgerungen bestimmen, was sie thut, aber deutlich erkennen können wir es nicht.

So muss denn die Wissenschaft kommen, um mit ihrer Fackel in helles, volles Licht zu rücken, was wir im Halbdunkel der Sprache nicht zu erschauen vermochten; es wird sich zeigen, dass sie es vermag.

Damit haben wir den Uebergang zum Folgenden gewonnen. Wir nehmen von der Sprache Abschied, um uns der Wissenschaft zuzuwenden und erstere nur dann noch zu Worte kommen zu lassen, wo sie über Punkte, welche wir bei Gelegenheit der sachlichen Untersuchung berühren werden, etwas auszusagen vermag.

Nur eine Bemerkung haben wir, indem wir unser Verhör mit der Sprache beschliessen, noch hinzuzufügen.

Wir sagten oben, dass es bei einem Verhör nicht bloss darauf ankomme, was der zu Verhörende positiv auszusagen, sondern auch auf dasjenige, worauf er keine Antwort zu ertheilen vermöge. In Bezug auf die Sprache ist es die Frage nach der Quelle des Sittlichen. Woher nimmt das Individuum oder die Gesellschaft, wer immerhin von beiden sie auch zu Tage fördern möge, die sittlichen Normen? Aus dem Innern heraus, aus der Vernunft, dem angeboren sittlichen Gefühl? Sind die Grundsätze des (richtigen d. i. sittlichen) Handelns dem Menschen ebenso angeboren wie die des (richtigen d. i. logischen) Denkens? Oder ist es erst die Erfahrung, welche den Menschen belehrt, was er zu thun und zu meiden habe, was gut und böse, sittlich, unsittlich sei?

Die Sprache versagt uns darauf jede Antwort, und es ist von grösster Wichtigkeit, dieses negative Ergebniss hier zu constatiren. Keinem einzigen der Ausdrücke, die sie für das Sittliche verwendet: Sittengesetz, Sittlichkeitsgefühl, Gewissen, wohnt die Vorstellung des Angebornen

inne; wer letztere damit verbindet, trägt selber sie hinein, die Sprache gibt ihm dazu nicht den leisesten Anhalt. Nicht »Sittengesetz«. Der Begriff des »Gesetzes« verträgt sich ebensowohl mit der Vorstellung, dass dasselbe Menschenwerk sei, auf empirischem oder historischem Wege gewonnen sei, wie dies ja beim Staatsgesetz der Fall ist, wie mit der, dass es ein Werk der Natur sei, dass es dem Menschen nach Art der Denkgesetze angeboren sei, der Begriff der »Sitte« aber verweist uns ausschliesslich auf den ersteren Weg. Nicht »Sittlichkeitsgefühl«. In dem von Sitte gebildeten »Sittlichkeit« ist das Moment jedenfalls nicht enthalten. So könnte es also nur in »Gefühl« liegen. Ist das Gefühl nothwendigerweise etwas Angebornes? Sicherlich nicht! Es genügt, auf das Schicklichkeits- und das Sprachgefühl zu verweisen, die beide die Anlehnung an eine bestimmte Sitte und Sprache zur Voraussetzung haben und sich damit als etwas Historisches, erst zu Erwerbendes, nicht Angebornes kund geben. Nicht »Gewissen«. Denn Gewissen bezeichnet sprachlich nur eine besondere Art des Wissens, aber woher dies Wissen stammt, darüber sagt uns die Sprache mittelst des Wortes selber nichts aus — die Frage, ob das Gewissen angeboren sei, bleibt mithin der Sprache gegenüber für die Wissenschaft eine offene.

15. Das Sittliche. — Die Wissenschaft. — Plan der Untersuchung. — Die drei Kardinalfragen der Ethik. — Das geschichtlich-gesellschaftliche System der Ethik. — Die Ethik der Zukunft.

Die bisherigen Untersuchungen über die Sprache haben uns Auskunft darüber gegeben, wie letztere sich das Sittliche denkt, und uns damit einen werthvollen Beitrag zur Erkenntniss desselben geliefert, allein auch nur einen Beitrag; die volle Erkenntniss desselben zu erschliessen, ist Aufgabe der Wissenschaft.

Seit Jahrtausenden, von den Zeiten der griechischen Philosophen an bis auf die Gegenwart herab, widmet letztere sich dieser Aufgabe, und wenn irgendeine, so sollte man erwarten, dass diese längst gelöst geworden sei. Denn das Sittliche liegt dem Menschen nicht fern wie Sonne, Mond und Sterne, und es bedarf zur Erkenntniss desselben nicht künstlicher Hülfsmittel und Apparate, sondern es umgibt ihn wie die Atmosphäre, in der er lebt, und die er täglich einathmet; er braucht, sollte man sagen, nur sein Auge zu öffnen, um dieses Stück seiner Welt zu begreifen. Aber der Erfahrungssatz, dass dasjenige, was uns am nächsten liegt, oft am schwersten und spätesten erkannt wird, bewährt sich auch hier wieder einmal. Der Mensch begreift eher alle Dinge ausser sich als sich selbst, — von allen Räthseln, welche die Natur ihm aufgegeben hat, ist er selbst das schwerste.

Auf keinem Gebiet des menschlichen Wissens gehen

noch bis auf den heutigen Tag die Ansichten so weit auseinander als auf dem der Ethik, oder richtiger nicht sowohl die Ansichten — denn über das Einzelne: über die einzelnen Tugenden, Pflichten u. s. w., kurz über das Inhaltliche der Ethik herrscht im Wesentlichen kein Streit — als vielmehr die Grundanschauungen, die Ausgangs- und Zielpunkte, die Gesammt-Construction und Fundation der Ethik, und wenn man manche Werke über diese Disciplin miteinander vergleicht, insbesondere die der Deutschen und Engländer, z. B. aus früherer Zeit Kant und Schleiermacher mit Bentham, aus allerjüngster E. von Hartmann mit Herbert Spencer*), so sollte man kaum glauben, dass sie auf demselben wissenschaftlichen Boden gewachsen seien.

Wäre ich im Stande gewesen, mich einer der bisher aufgestellten Grundanschauungen schlechthin anzuschliessen, gern würde ich es vermieden haben mich an einem Problem zu versuchen, das meinem Berufswissen fern liegt, und das ich früher, so oft ich in die Nähe desselben kam, behutsam umgangen habe. Ein solches Umgehen war bei dem gegenwärtigen Werk unmöglich, ich musste über den Begriff des Sittlichen Rede und Antwort stehen, und so bin ich, da ich mich von der Richtigkeit der Lösung des Problems von Seiten Anderer nicht über-

*) E. von Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, Berlin 1879, und Herbert Spencer, Die Thatsachen der Ethik. Autorisirte deutsche Ausgabe von B. Vetter, Stuttgart 1879.

zeugen konnte, genöthigt gewesen, mich selbständig an demselben zu versuchen. Subjectiv bin ich von der Richtigkeit der gefundenen Lösung aufs festeste überzeugt. Dieselbe hat sich mir im Laufe der Jahre an allem, woran ich sie erprobte: an der Erfahrung des täglichen Lebens wie an den Thatsachen der Geschichte und an den Ansichten Anderer stets bewährt, ich habe nie Gelegenheit gefunden, sie in Zweifel zu ziehen, sie ist stets ohne Rest aufgegangen. Ja mehr als das: sie hat sich mir als eine Leuchte erwiesen, die stets neues Licht verbreitete, Aufschlüsse gewährte, die ich selber nicht erwartet hatte, und wenn die wissenschaftliche Ergiebigkeit und Fruchtbarkeit eines allgemeinen Gesichtspunktes, dass ihm wie der lebendigen Quelle stets ein neuer Wahrheitsgehalt entquillt, ohne sich je zu erschöpfen, ein Kriterium der Wahrheit ist, so darf ich glauben, die Wahrheit gefunden zu haben. Ich orientire den Leser über den Plan und Gang der folgenden Untersuchungen.

Der Grundplan derselben beruht auf der Unterscheidung zweier Seiten des Sittlichen: des objectiv und des subjectiv Sittlichen. Unter ersterem verstehe ich die sittlichen Normen, die objective sittliche Ordnung, unter letzterem das praktische Verhalten des Subjects zu derselben: den subjectiven sittlichen Willen, die sittliche Gesinnung.

Die wissenschaftliche Betrachtung der ersten Seite hat zwei Fragen zum Gegenstand: die nach dem Ursprung

oder der Quelle der sittlichen Normen, — woher kommen sie? — und die nach dem Zweck — was sollen sie? Die zweite Seite fällt zusammen mit der Frage nach dem subjectiven Motiv des sittlichen Willens — was bestimmt den Willen, die sittlichen Normen zu befolgen?

Die drei hier aufgeführten Fragen lassen sich als die drei Kardinalfragen der Ethik bezeichnen. Sie bedeuten für die Ethik dasselbe, was für das Dreieck die drei gegebenen, dasselbe bestimmenden Stücke. Wer sie in einer bestimmten Art beantwortet hat, hat damit zu den Grundproblemen der Ethik Stellung genommen; sie bilden die trigonometrische Trias der Ethik, aus der sich alles andere berechnen lässt. Wer sich und Andern Klarheit über sein Verhalten zu diesen Problemen verschaffen will, muss sie beantworten; so lange er dies nicht gethan hat, ist das Dreieck noch nicht fertig. Die Punkte, welche man sonst wohl als entscheidende anzusehen pflegt, z. B. die bekannte Trias der ethischen Güter, Tugenden, Pflichten (Schleiermacher) reichen zu dem Zweck nicht aus, sie bedeuten für die Ethik nicht mehr, als die drei Winkel für das Dreieck, die Seiten sind damit keineswegs gegeben.

Wenn ich die sittlichen Normen zum Ausgangspunkt und zum Fundament meiner ganzen Untersuchung mache, so bedarf dies der Rechtfertigung, ich mache mich damit nämlich scheinbar eines Rückfalls in eine wissenschaftlich längst überwundene Auffassungsweise schuldig, ich scheine zum Katechismus zurückzukehren.

In derselben Weise, wie die Jurisprudenz aus Gründen, die nicht hierher gehören, die ursprüngliche Form, in der das Recht historisch zur Erscheinung gelangt: die imperativische des Gebots und Verbots mit einer andern: der begrifflichen vertauscht hat*), hat es auch die Ethik mit den sittlichen Imperativen gethan. An die Stelle des »Solls« der Norm tritt bei ihr das »Sein« des Begriffs (des sittlichen Gutes, der Tugend, der Pflicht, des sittlichen Menschen), die Normen streifen ihre imperativische Form ab und schlagen nieder zu Momenten des Begriffs. Die ganze Darstellung nimmt auf diese Weise den Charakter der Beschreibung einer geistigen Welt an, der sich die Wissenschaft gerade so gegenüber stellt, wie der Naturforscher der Natur: sie gibt nicht an, was sein soll, was von Seiten der Person geschehen soll, sondern sie stellt dar, was ist, sie schildert**). Für die Ethik ist Gegenstand der Darstellung der Typus des sittlichen Menschen, sein Idealbild. Ihm entnimmt sie den Inhalt des Sittlichen, aber nicht als eine Norm, die von

*) Ich habe diese Methode und die Gründe, welche sie hervorgerufen haben, weiter ausgeführt in meinem Geist des römischen Rechts Bd. 3 § 38—41.

**) Beispielsweise nenne ich das neueste System der theologischen Ethik von J. Chr. von Hofmann, Nördlingen 1878 S. 71: »Beschreibung des christlichen Verhaltens. Dieses ist vor Allem ein innerliches; die Innerlichkeit, die christliche Gesinnung haben wir zunächst zu beschreiben, dann deren Bethätigung im Handeln«. S. 72: »so würde das sich ergebende Bild ein unrichtiges werden«. S. 79: »Wir beschreiben, wie der Christ als solcher sich, und wie er sich als den, der er ist, bethätigt«.

aussen an ihn herantritt, sondern als begrifflich nothwendigen Ausfluss seines Innern, als Emanation seines eigenen sittlichen Wesens. Das »Soll« ist überwunden, Soll und Sein ist eins.

Es liegt nicht in meiner Absicht, den Vorzug, den diese Darstellungsweise in ästhetischer Beziehung vor der imperativischen in Anspruch nehmen kann, und ihre wissenschaftliche Berechtigung als blosse Form der Darstellung zu bestreiten; allein von der Darstellung ist die Untersuchung und Forschung wohl zu unterscheiden, für letztere aber ist die Rückkehr zu der natürlichen und ursprünglichen Form des Imperativs meines Erachtens unerlässlich. Als ausschliessliche Betrachtungsform des Sittlichen schliesst jene begriffliche Auffassungsweise für die Ethik eine Gefahr in sich, deren ich an eigener und fremder Erfahrung bei der Jurisprudenz längst inne geworden bin; nämlich die, über dem Begriff den Zweck ausser Acht zu lassen. Bei dem Begriff entschlägt man sich nur zu leicht der Frage nach dem Zweck. Er tritt uns entgegen in dem Gewande einer für sich seienden, in sich ruhenden, abgeschlossenen Existenz, er ist da, ganz so gut wie die Dinge der Natur. Wozu noch erst seine Existenzberechtigung in Frage stellen? Sie ist mit ihm selber gegeben, seine Existenz überhebt ihn dieses Nachweises. Bei dem Imperativ dagegen frägt jeder denkende Mensch sofort nach dem Warum, und diese Frage führt ihn zum letzten Grunde der Sache zurück, der bei

allen praktischen Dingen im Zwecke besteht. Die begriffliche Form dagegen lenkt ihn von dieser Frage nach der Quelle ab und verlockt ihn in die Bahn einer falschen Dialektik, welche ihm vorspiegelt, er könne mit Hülfe rein formaler Operationen (Consequenz — Construction — Speculation) die Wahrheit gewinnen, sein Problem erfordere kein anderes Verhalten als das des Naturforschers gegenüber den Dingen der Natur: reine, unbefangene Hingabe an das Object, Anwendung der naturhistorischen Methode auf die Welt des Geistes.

Darum nehme ich mit Absicht und Bewusstsein für den Zweck meiner Untersuchung die Form des Imperatives: die der sittlichen Normen wiederum auf; es wird sich zeigen, ob dieser scheinbare Rückfall in eine angeblich wissenschaftlich überwundene Form — denn als solche wird sie bezeichnet — der Sache förderlich ist oder nicht.

Noch in einer anderen Richtung wird die folgende Darstellung den Schein eines wissenschaftlichen Rückschrittes auf sich laden. Sie findet die Quelle des sittlichen Imperativs nicht im Individuum, sondern in der Gesellschaft, sie lässt also denselben von aussen an dasselbe herantreten. Damit verfällt sie dem Vorwurf der Heteronomie des Moralprincips, was für gleichbedeutend gilt mit Unwissenschaftlichkeit. Das wahre Moralprincip soll der neuern Ethik zufolge*) ein autonomes sein, es

*) Auf diesen Gegensatz der Autonomie und Heteronomie des

soll dem Individuum nachgewiesen werden als Gesetz seiner selbst.

Auch ich gelange schliesslich zu dem Resultate, dass das Individuum das Sittliche als Gesetz seiner selber in sich tragen soll, und dass es, indem es sittlich handelt, nur sich selber behauptet (ethische Selbstbehauptung), aber ich gelange dazu, ich gehe nicht davon aus. Das Sittliche ist historisch nicht vom Individuum, sondern von der Gesellschaft aus gewonnen worden, und auch praktisch besteht das wahre Verhältniss desselben darin, dass die Gesellschaft dasselbe von ihm fordert. Die Ueberwindung dieses Gegensatzes des Aeussern zum Innern, das völlige Einswerden des Individuums mit dem Sittengesetz, kurz die Autonomie desselben ist die letzte, höchste Form, in der dasselbe sich in ihm verwirklicht, aber die Thatsache, dass dasselbe als Gebot und zwar als Gebot der Gesellschaft von aussen her ihm aufgezwungen worden ist, wird dadurch nicht ungeschehen gemacht und soll auch von ihm selber nicht verkannt werden. Das Individuum soll und muss wissen, dass es sich in Abhängigkeit von der Gesellschaft befindet, dass es sein Gesetz von ihr erhält; eine Theorie, die ihm das Gegentheil vorspiegelt, stellt die Wahrheit auf den Kopf. Das Individuum ist Theil des Ganzen, der Theil aber nimmt sein Gesetz entgegen vom Ganzen, und mag das

---

Moralprincipes ist das ganze oben citirte Werk von E. von Hartmann gebaut.

Individuum als Glied der Gesellschaft sich auch noch so einig mit ihr fühlen, immer ist es die Gesellschaft, welche ihm die Normen des sittlichen Handelns dictirt. Gegenüber dem Sirenengesang einer ungesunden Theorie, welche das Individuum mit seiner sittlichen Selbstherrlichkeit zu bethören sucht, halte ich es für geboten, ihm einmal die nackte, nüchterne Wahrheit ins Ohr zu rufen: du bist nur Glied des Ganzen und erhältst von ihm deine Gesetze, eigne sie dir so an, dass das äussere Gesetz dein eigenes, und dass damit die äussere Nothwendigkeit innere Freiheit werde, aber gib dich nicht dem Wahn hin, dass die Zügel, weil du sie subjectiv nicht fühlst, objectiv nicht existiren.

So kehre ich also zur sittlichen Norm als Ausgangspunkt meiner ganzen Untersuchung zurück, und ich greife die beiden obigen Fragen, welche sich in Bezug auf sie erheben, wiederum auf, um kurz die Stellung, die ich zu ihnen einnehme, anzugeben.

Die erste war die Ursprungsfrage. Für mich persönlich ist sie die zweite gewesen, ich habe zuerst die Frage vom Zweck der sittlichen Normen ins Auge gefasst, und ich behalte diese Ordnung auch im Folgenden bei.

In Bezug auf sie bin ich zu dem Resultat gelangt, dass alle sittlichen Normen im weitesten Sinn des Worts (Recht, Moral, Sitte) lediglich das Wohl und Gedeihen der Gesellschaft zum Zweck haben, in meiner Terminologie vom Zwecksubject (I. S. 454 fl.) ausgedrückt: dass die Gesell-

schaft das Zwecksubject des Sittlichen bildet. Sittlich und gesellschaftlich ist gleichbedeutend, überall, wo man sittlich sagt, kann man den Ausdruck mit gesellschaftlich vertauschen — alle sittlichen Normen sind gesellschaftliche Imperative.

Der Ausführung dieses Gedankens ist der erste Abschnitt der folgenden Untersuchungen: die Teleologie des objectiv Sittlichen gewidmet. Ich beginne denselben mit der Frage nach den möglichen Zwecksubjecten des Sittlichen (Nr. 16) und gelange dabei zu dem Resultat, dass nur die Gesellschaft als solches angesehen werden kann.

Daran schliesst sich die Betrachtung der gesellschaftlichen Imperative, d. h. derjenigen Normen, denen das Individuum im gesellschaftlichen Leben unterworfen ist (Mode, Sitte, Moral, Recht), und zwar ist es hier nur die Zweckfrage, die ich ins Auge fasse, während ich die Frage: wie die Gesellschaft dieselben realisirt (soziales Zwangssystem), einer spätern Stelle der Untersuchung überweise. Die Mode und das Recht nehme ich dabei nur auf, um zu prüfen, ob sie sich innerlich (d. h. ihrem Zweck nach) von Sitte und Moral unterscheiden lassen.

Der Abschnitt über die gesellschaftlichen Imperative hat zum Zweck, den Nachweis zu erbringen, dass alle gesellschaftlichen Normen durch gesellschaftliche Zwecke ins Leben gerufen worden sind.

Auf Grund des vermittelst dieser Untersuchung gewonnenen Resultats, dass die Gesellschaft das alleinige Zwecksubject des Sittlichen ist, gehe ich einen Schritt weiter, indem ich das historische und praktische Abhängigkeitsverhältniss aller sittlichen Normen von der Gestaltung der Gesellschaft nachweise. Das historische — indem ich zeige, wie die Entwickelung des sittlichen Bewusstseins parallel geht mit der der Gesellschaft, so wohl intensiv, was das innere Wachsthum der sittlichen Ideen anbetrifft, als extensiv, was die Personen anbetrifft, denen gegenüber man sich zur Beobachtung der sittlichen Grundsätze verpflichtet fühlt, d. i. die Ausdehnung der verbindenden Kraft derselben über den ursprünglich engsten Kreis der Genossen hinaus auf immer weitere Kreise (Stamm, Volk, Confession, Raçe, Menschheit). Das praktische Abhängigkeitsverhältniss der sittlichen Normen von der Gesellschaft, indem ich darthue, wie auch unser heutiges sittliches Bewusstsein und Gefühl auf die Unterschiede der Gesellschaft reagirt, wie wir nicht bloss die richtige Empfindung haben, dass sich Pflicht und Tugend bestimmen nach der gesellschaftlichen Aufgabe und Stellung des Individuums, sondern dass wir schwach genug sind, uns in unserm sittlichen Gefühl durch gesellschaftliche Unterschiede beeinflussen zu lassen (Niedere, Höhere — Einheimische, Fremde — Juden, Christen — Weisse, Schwarze). Es ist die Kritik unseres heutigen sittlichen Gefühls vom Standpunkt der als voll-

endet gedachten Entwickelung desselben aus, welche gleichbedeutend ist mit der Ueberwindung aller gesellschaftlichen Unterschiede, der Erhebung desselben zur vollkommenen praktischen Verwirklichung der Idee der Menschlichkeit.

Den Abschluss der Teleologie des Sittlichen bildet der Nachweis der Anwendbarkeit des sittlichen Massstabes auf die Staatsgewalt. Ist die Gesellschaft das Zwecksubject des Sittlichen, so ist die Staatsgewalt als Vertreterin derselben in erster Linie berufen, das Sittliche zu verwirklichen und zu fördern. Tritt sie bei ihren Anordnungen mit den sittlichen Anschauungen des Volks in Widerspruch, so unterliegt auch sie dem Vorwurf des Unsittlichen und zwar nicht bloss in Bezug auf einzelne Massregeln, sondern selbst auf die rechtlichen Institutionen, die sie einführt, oder die sie, nachdem sie ihre Berechtigung in den Augen des Volks verloren haben, fernerhin duldet.

Als zweiter Abschnitt der Theorie des objectiv Sittlichen müsste die Untersuchung über die Quelle des Sittlichen folgen: ist das sittliche Gefühl ein Werk der Natur oder der Geschichte, sind die sittlichen Grundsätze dem Menschen angeboren, oder bilden sie einen Niederschlag der geschichtlich-gesellschaftlichen Erfahrung? Ich verweise diese Frage jedoch an eine spätere Stelle des Werks, wo sie in etwas anderer Gestalt, nämlich als Frage vom Ursprung des Rechtsgefühls wiederum an uns herantreten wird. Beide Fragen lassen sich nicht voneinander trennen, und bei der Alternative, die zu einer

einzigen zusammengefasste Frage entweder schon hier oder erst später zu behandeln, entschied ich mich für letzteres, einmal weil das Recht im Plane meines Werkes die erste Stelle einnimmt, und sodann, um mir für die gegenwärtige, stofflich bereits mehr als mir lieb ist, überladene Darstellung eine wünschenswerthe Entlastung zu verschaffen. Ich kann es jedoch nicht umgehen, meine Ansicht bereits hier mitzutheilen, da ich im Verlauf der folgenden Entwicklung oft genöthigt bin, auf sie Bezug zu nehmen.

Auf die Frage nach dem Ursprung des sittlichen Gefühls antwortet eine Theorie, welche so alt ist als das wissenschaftliche Denken der Menschen, und welche sich von den Tagen der griechischen Philosophen bis auf die Gegenwart behauptet hat: dasselbe ist dem Menschen angeboren, die Natur oder Gott hat es ihm ins Herz gesenkt. Ich bezeichne dem entsprechend diese Theorie als die nativistische. Nur darüber weichen die Vertheidiger derselben von einander ab, dass die Einen die angebliche Mitgift der Natur auf ein bloss formales Erkenntnissvermögen beschränken (formalistisch-nativistische Theorie). Wie der Mensch sich seines Auges erst bedienen muss, um seine Anschauungen von der Aussenwelt zu gewinnen, so auch jenes Erkenntnissvermögens für seine sittlichen Anschauungen. Eine zweite Ansicht dagegen (materiell- oder substantiell-nativistische Theorie) erstreckt die Mitgift der Natur auf den Inhalt

dieses Gefühls, so dass ihr zufolge dem Menschen die fundamentalen Normen für sein sittliches Handeln ebenso angeboren sind, wie die logischen Gesetze für sein Denken.

Ich meinerseits setze der nativistischen Theorie die geschichtliche gegenüber: nicht die Natur, sondern die Geschichte ist die Urheberin des Sittlichen und zwar nicht bloss der sittlichen Grundsätze, Ideen, sondern selbst des sittlichen Gefühls, welches nur die Form der unmittelbaren, unbewussten Beherrschung derselben darstellt, ja sogar des sittlichen Willens. Die Ansicht von dem historischen Ursprung unserer sittlichen Anschauungen ist bereits vor nahezu zweihundert Jahren von Locke in seiner bekannten Schrift über den menschlichen Verstand (1690) vertheidigt worden. Aber seine Entdeckung — in meinen Augen eine der grössten Thaten des menschlichen Geistes im Laufe der ganzen Weltgeschichte, eine wahre Riesenleistung — ist an der spätern Ethik und Rechtsphilosophie spurlos vorübergegangen. Statt des verhängnissvollen zu spät traf sie der Vorwurf: zu früh! Selbst Kant, der in Bezug auf den von Locke ebenfalls behaupteten historischen Ursprung aller unserer theoretischen Erkenntnisse seinen Gedanken aufnahm, vermochte sich in Bezug auf die praktischen Wahrheiten, welche unser angeblich angeborenes sittliches Gefühl uns lehren soll, nicht von der ererbten Vorstellung frei zu machen, und die Lehre von dem angeborenen sittlichen Gefühl, sei es als Form des Erkenntnissvermögens, sei es

als Inbegriff realer Ideen, sei es unter diesem oder jenem Namen: als Gewissen, sittlicher Trieb, Vernunfttrieb, Vernunft, angeborne Ideen, natürliche Wahrheiten, Vernunftwahrheiten, und welche Namen man sonst für eine und dieselbe Vorstellung in Bereitschaft hat, diese Vorstellung hat sich noch bis auf den heutigen Tag behauptet*).

---

*) Ich stelle einige Zeugnisse aus den letzten Jahren (1878—1880) zusammen. H. Lotze, Mikrokosmus, B. 2, Aufl. 3 (1878) S. 338 fl. insbesondere S. 340 »ein unaustilgbarer Keim des Guten ist dem menschlichen Geist im Gewissen angeboren ..... aber das naturwüchsige Gemüth des Menschen erzeugt keineswegs die klare Einsicht in alle sittlichen Gebote«. E. von Hartmann, Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins, Berlin (1879) S. 322 fl. Ich hebe den Satz auf S. 325 hervor. »Die dem Menschen innewohnende Vernunft wird so zum autonomen Gesetzgeber, indem sie aus des Menschen sittlichem eigensten Wesen heraus den kategorischen Anspruch erhebt, dass auch im menschlichen Handeln alles vernünftig zugehe und das Vernunftwidrige ausgeschlossen bleibe. Wir wissen, dass die Vernunft ganz ebenso den Anspruch erhebt, dass auch im menschlichen Denken alles vernünftig zugehe, und dass dieser Anspruch seinen Ausdruck findet in den logischen Denkgesetzen und deren Anwendung auf Erkenntnisstheorie und Methodologie; dies ist der kategorische Imperativ der Vernunft auf theoretischem Gebiete, wie die rationellen Gesetze des Handelns derjenige auf praktischem Gebiete. Je nach der Bethätigung der freien Vernunft auf diesem oder jenem Gebiete unterscheidet man eine theoretische und praktische Seite derselben, oder auch kürzer ausgedrückt eine theoretische und praktische Vernunft«. Liebmann, Analyse der Wirklichkeit, Strassburg (1880), S. 652: Das Gewissen sei nicht bloss eine formale, inhaltsleere Anlage oder Function, die ihren specifischen Inhalt von aussen erhalte. S. 670 »natürliches, nicht künstlich anerzogenes Gewissen«. Hugo Sommer, die Ethik des Pessimismus, in den preuss. Jahrbüchern, B. 43. S. 396 (1880): »Das Gewissen ist die einzige wahre aprioristische Grundlage aller Sittlichkeit«. In Bezug auf andere Schriftsteller bin ich nicht völlig

Den Grund der Erfolglosigkeit der Entdeckung Lockes kann ich nur darin erblicken, dass er, wie er im Sinne seiner Aufgabe (Kritik des menschlichen Erkenntnissvermögens) allerdings durfte und musste, sich auf die Negative beschränkte, dass die sittlichen Grundsätze dem Menschen nicht angeboren seien, ohne positiv den Nachweis zu erbringen, wie und woher der Mensch in Besitz seiner sittlichen Grundsätze gelange. Nach dieser Seite hin glaube ich mit Hülfe des Grundgedankens dieser Schrift: des Zweckes seine Untersuchung vervollständigen zu können.

In consequenter Verfolgung dieses Gedankens bin ich zu der Ueberzeugung gelangt, dass alle Rechtssätze und Rechtseinrichtungen ohne Ausnahme praktischen Motiven ihren Ursprung verdanken, lediglich Niederschläge der historischen Erfahrung sind, dass kein einziger derselben dem Menschen durch sein angebornes Rechtsgefühl vorgezeichnet worden ist, selbst nicht die einfachsten, schein-

---

sicher, ob ich sie hierher zählen darf, so z. B. J. J. Baumann, Handbuch der Moral, Leipzig 1879, welcher S. 74 »den Gang der Menschheit auf die Natur des Willens und die Gesetze seiner Ausbildung« gründet, S. 124 von »moralischen Tendenzen« spricht, welche dem Menschen »von Anfang an« beizulegen seien. Felix Dahn, Die Vernunft im Recht, Berlin (1879) und Abh. in der Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft B. 3. S. 5 (1880), wo er die Moral auf die Idee des Guten und den Trieb der harmonischen Gestaltung von Selbsterhaltung und Hingebung zurückführt. In dem angeblichen besonderen Triebe für das Sittliche kann ich nur eine von der Natur dem Menschen gewährte besondere Beanlagung für das Sittliche erblicken.

bar sich von selbst verstehenden Rechtswahrheiten. Dass der Mensch nicht morden, rauben, stehlen darf, hat er erst auf dem Wege der Erfahrung lernen müssen; sie erst hat ihn belehren müssen, dass dabei ein Gemeinleben nicht bestehen kann; auch im Recht wie in allen Dingen hat der Mensch erst durch Schaden klug werden müssen. Die Natur hat ihm für das Recht keine andere Ausstattung mit auf seinen Lebensweg gegeben, als für alle anderen Zweige des praktischen Wissens: seinen Verstand, um sich seine Erfahrungen zu Nutze zu machen, und so wenig sie ihn gelehrt hat, Schuhe, Kleider, Häuser, Schiffe zu machen, ebenso wenig hat sie ihm eine Anweisung gewährt, die ihm nöthigen Rechtseinrichtungen herzustellen. Kurz, das Recht ist nicht minder ein historisches Product, als die Technik — so wenig wie die Natur dem Adam die Vorstellung eines Kochtopfes, Schiffes oder einer Dampfmaschine in die Seele gelegt hat, ebenso wenig die des Eigenthums, der Ehe, des Staats. Und was von dem Recht, den Rechtseinrichtungen und Rechtswahrheiten, ganz dasselbe gilt auch von den moralischen Grundsätzen und von der Sitte, kurz von dem gesammten Inhalt unseres sittlichen Gefühls.

Nur der Umstand, dass die Grundsätze und Maximen, die der Mensch auf dem Wege einer unendlich langen Erfahrung sich abstrahirt hat, dem einzelnen Individuum in einem so frühen Alter und in einer so unscheinbaren Form zugetragen werden, dass jede Controle seinerseits

über die von aussen erfolgte Aufnahme ausgeschlossen ist, hat den Glauben hervorgerufen, dass das Rechtsgefühl angeboren sei. Das erwachende Bewusstsein findet sich im Besitz aller dieser Wahrheiten; was ist natürlicher als die Meinung, dass sie dem menschlichen Geiste von allem Anfang an zu eigen gewesen seien? Die Zeit liegt noch nicht lange hinter uns, wo die Medicin und Naturwissenschaft in den verschiedenen Zersetzungsprocessen des organischen Körpers: der Eiterbildung, Fäulniss, Gährung, dem Schimmeln, Verwesen u. s. w. von innen heraus (spontan) erfolgende Vorgänge erblickte. Inzwischen hat die Wissenschaft mit Hülfe des Mikroskops den Nachweis erbracht, dass alle jene Processe von aussen durch Aufnahme der dem unbewaffneten Auge nicht wahrnehmbaren in der Luft schwebenden Pilze und Sporen hervorgerufen werden.

Das Phänomen, um das es sich bei der Frage vom sittlichen Gefühl handelt, ist ganz dasselbe. Auch die sittlichen Wahrheiten schweben gleich jenen Sporen in der uns umgebenden Luft, und wir athmen sie ein, ohne uns dessen bei der Allmählichkeit und Unmerklichkeit dieser Aufnahme und bei dem zu dieser Zeit noch völlig unentwickelten Zustande unseres Geistes bewusst zu werden.

Ich habe damit meine Ansicht über den Ursprung und den Bildungsprocess des sittlichen Gefühls mitgetheilt, der Beweis derselben erfolgt im zweiten Theil des Werkes (Kap. I. Kritik des Rechtsgefühls).

Der zweite Abschnitt der folgenden Untersuchungen hat den sittlichen Willen zum Gegenstande. An ihm hängt die ganze Realität des Sittlichen, ohne ihn ist dasselbe bloss etwas Gedachtes, Vorgestelltes, nichts Wirkliches, Reales — ein Traum, ein Idealbild der Gesellschaft von Demjenigen, was sein soll, was aber nicht ist.

Woher nun der sittliche Wille? Der Theorie vom angebornen sittlichen Gefühl macht die Frage nicht die geringste Schwierigkeit. Ihr zufolge hat die Natur mittelst des sittlichen Gefühls uns nicht bloss zum Erkennen, (intellectuell-nativistische Theorie), sondern auch zum Wollen des Sittlichen ausgerüstet (praktisch-nativistische Theorie). Der Schutzgeist, den sie uns mitgegeben: das Gewissen lehrt uns nicht bloss, was gut und böse sei, sondern nöthigt uns auch, seine Mahnungen zu befolgen — das Wollen des Sittlichen ist nur die etwas mühsame, aber von dem sittlichen Gefühl als unablässig und unerbittlich in Erinnerung gebrachte praktische Consequenz des Wissens. Zwei widerstrebende Triebe hat die Natur dem Menschen eingepflanzt; in die eine Herzkammer hat sie den Egoismus gesetzt, in die andere das sittliche Gefühl, der Mensch also ist von Natur aus zwiespältig angelegt — man kann die Theorie die des psychologischen Zweikammersystems nennen.

Nach meiner Auffassung ist der Wille des Menschen von der Natur von vorn herein einheitlich angelegt. Der menschliche Wille, wie er aus den Händen der Natur

von allem Anfang an hervorgegangen ist und täglich neu hervorgeht, hat lediglich die Erhaltung und Behauptung des eigenen Ichs zum Zweck (Selbsterhaltungstrieb), es ist m. a. W. der nackte, dürre Egoismus, den die Natur dem Menschen eingepflanzt hat. Die Geschichte allein ist es, welche aus ihm die sittliche Gesinnung hervorbringt. An dem creatürlichen Willen gleitet das Sittliche ab, wie das Wasser am harten Stein, der Intellect wie der Wille des Menschen bringen für das Sittliche nicht die mindeste Empfänglichkeit mit, alles Sittliche: das Wissen wie das Wollen desselben ist Product der Geschichte, des geschichtlichen Lebens, der Gesellschaft. Die Umwandlung, welche sich mit dem creatürlichen menschlichen Willen im Laufe der geschichtlich-gesellschaftlichen Entwicklung vollzogen hat, um ihn zur Aufnahme des Sittlichen empfänglich zu machen, ist keine geringere gewesen, wie die des Felsens, der erst unter der fortgesetzten Einwirkung der Atmosphäre hat verwittern müssen, um sich mit Moos, Gras, Gesträuch, Bäumen zu bedecken. Jahrtausende haben vergehen müssen, um dies fertig zu bringen. Bevor sich als letzte Phase der Entwickelung der Wald auf dem Felsen hat erheben können, musste die Vegetation alle Vorstufen vom kümmerlichsten Moos an bis zum Baum durchlaufen, um allmählich den Boden zu präpariren. Denselben Entwicklungsgang hat auch das Sittliche in der Welt genommen, es hat mit dem Rohsten beginnen müssen: mit dem

Verbot von Mord, Raub und Diebstahl, und zwar zunächst nur mit der Geltung desselben im Kreise der Genossen, um sich sodann erst allmählig zu höheren Formen und Bildungen zu erheben — alles, das Kleinste wie das Grösste, hat die Geschichte erst dem Egoismus abgewinnen müssen.

Diese geschichtliche Erhebung des Egoismus zur sittlichen Gesinnung bildet die Aufgabe des zweiten Theils der folgenden Untersuchung: der Theorie des sittlichen Willens. In ihr hat die Geschichte oder die Menschheit ihr grösstes Meisterstück geliefert, mit dieser Leistung kann sich keine von allen andern messen. Bei allen andern Leistungen, welche der menschliche Geist im Laufe der Jahrtausende beschafft hat, fällt der Endpunkt des Entwicklungsprocesses in die Richtungslinie des ersten Anfangs, Stoff kommt zu Stoff hinzu, es ist nur ein Fortschritt in quantitativer, nicht in qualitativer Beziehung. Aber bei der historischen Erhebung des Egoismus zur Sittlichkeit enthält der Schlusspunkt des Entwicklungsprocesses den diametralen Gegensatz des Ausgangspunktes: der Egoismus ist in sein gerades Gegentheil umgeschlagen, er hat sich selber negirt. Die Aenderung, die hier vor sich gegangen, ist qualitativer Art, die Geschichte bildet aus dem Thon, dem Teig, den die Natur ihr gestellt hat: dem natürlichen Menschen, dem Thier ein Wesen höherer Art, welches das gerade Widerspiel des ursprünglichen bildet: den sittlichen

Menschen; der Egoist ist das Product der Natur, der sittliche Mensch das der Geschichte.

Das Mittel, wodurch sie dies fertig bringt, ist die Gesellschaft. Sie ist die Quelle alles Sittlichen: der sittlichen Grundsätze, Normen sowohl als des sittlichen Willens, der sittlichen Gesinnung. Seine ganze Sittlichkeit, sowohl sein Wissen des Sittlichen: sein sittliches Gefühl als die ihm zur zweiten Natur gewordene Willensrichtung auf dasselbe: seine sittliche Gesinnung verdankt der Einzelne der Gesellschaft, sie trägt das Verdienst daran, sie ist dafür verantwortlich zu machen.

In welcher Weise die Gesellschaft diese sittliche Erziehung des Einzelnen, die gleichbedeutend ist mit der der ganzen Nation, fertig bringt, welche Mittel und Wege sich ihr darbieten, um den Egoismus aus seiner Sphäre herauszuloken, für ihren Dienst zu gewinnen und innerlich umzugestalten, darüber brauche ich mich an dieser Stelle nicht auszulassen, da es zum Verständniss des Folgenden nicht nöthig ist.

Dem Bisherigen nach bildet die Gesellschaft den Angelpunkt unserer gesammten ethischen Auffassung. Alle drei oben genannten Kardinalfragen der Ethik führen uns auf sie zurück. Was ist die Quelle der sittlichen Normen? Die Gesellschaft. Was der Zweck derselben? Die Gesellschaft. Was die Erzeugerin des sittlichen Willens? Die Gesellschaft.

Mit Rücksicht darauf bezeichne ich die von mir ver-

theidigte Theorie als die gesellschaftliche. In dieser Vollständigkeit d. h. gleichmässig auf alle drei Fragen sich erstreckend, ist dieselbe bisher noch nicht aufgestellt worden.

Zu diesem Prädikat gesellschaftlich ist als zweites noch hinzuzufügen: geschichtlich, der entsprechende Name für meine Theorie ist daher die geschichtlich-gesellschaftliche.

Ueber dieses zweite Moment habe ich mich im Folgenden noch weiter auszulassen.

Der Grundzug der zur Zeit noch herrschenden Behandlungsweise der Ethik, (wobei ich zunächst nur die philosophische im Auge habe, über die theologische werde ich mich unten äussern) ist ihr ungeschichtlicher Charakter. In diesem negativen Punkt treffen sämmtliche ethische Theorien und Auffassungen, soweit zie zu meiner Kunde gekommen sind, überein, ich kenne keine einzige, in der die Geschichte auf dem Gebiet des Sittlichen wirklich zu ihrem Recht gekommen ist. Ihnen allen nämlich ist gemeinsam der Gedanke eines absoluten d. h. von Zeit und Ort, also von der Geschichte unabhängigen Charakters der sittlichen Wahrheiten*). Die geschichtliche

*) Zu dieser Ansicht von dem absoluten Charakter der ethischen Wahrheiten bekennt sich auch Herbert Spencer, Die Thatsachen der Ethik, autorisirte deutsche Ausgabe von B. Vetter, Stuttgart 1879, nur dass er der absoluten Ethik, unter der er diejenige versteht, die er von seinem Standpunkt des subjectiven Utilitarismus aus, dessen letztes Ziel subjectives Wohlbefinden ist, für die rich-

Theorie des Sittlichen beruht auf der Anerkennung der Relativität des Sittlichen, oder, um einen früher (I S. 428) von mir entwickelten Gegensatz wieder aufzunehmen, auf der Erkenntniss, dass nicht die Wahrheit, sondern die Richtigkeit d. h. das den praktischen Zwecken des Lebens Angemessene den Massstab des Sittlichen bildet. Indem sie die Bedingtheit des Sittlichen durch die zeitige Entwicklungsstufe der Gesellschaft anerkennt, sichert sie sich die Möglichkeit, allen Entwicklungsphasen des Sittlichen gerecht zu werden und selbst Anschauungen und Einrichtungen einer vergangenen Culturperiode, über die unsere heutige Auffassung des Sittlichen das Verdammungsurtheil gefällt hat, z. B. die frühere Rechtlosigkeit der Fremden vom Standpunkt ihrer Zeit aus ihre vollkommen sittliche d. i. gesellschaftliche Berechtigung zuzugestehen. Die Schultern des Kindes tragen nicht die Last, der die Kraft des Mannes gewachsen ist, ein Volk in der Kindheitsperiode nicht das Sittengesetz einer gereiften Zeit. Einen absoluten Kanon des Sittlichen aufzustellen ist um nichts besser als im Leben der Pflanze die letzte Entwickelungsphase: die Frucht für die allein berechtigte zu erklären. Jede Phase ist gleichberechtigt, denn ohne sie wäre auch die folgende nicht da. So auch beim

---

tige, aber durch unsere heutigen sittlichen Anschauungen noch nicht verwirklichte hält, die letztere als relative d. h. im Fortschritt der Zeit zu überwindende Ethik gegenüberstellt, s. Kap. XV der Schrift.

Sittlichen. Will man bei ihm statt von Richtigkeit von Wahrheit sprechen, so kann man nur sagen: sie liegt im geschichtlichen Hintereinander — die Entwicklung ist die Wahrheit.

Die unabwendliche Consequenz dieser Auffassung besteht in dem Zugeständniss, dass derselbe Fortschritt in der sittlichen Anschauung der Völker, der von jeher Statt gefunden hat, auch fernerhin sich wiederholen wird, dass also auch auf uns und unsere Einrichtungen und sittlichen Ideen eine ferne Zeit — denken wir uns immerhin hunderttausend Jahre — mit demselben Befremden und Staunen herabblicken wird, wie wir auf frühere Culturepochen. Uns wird kein anderes Schicksal beschieden sein als es Plato und Aristoteles in Bezug auf ihre Lehren von der Rechtmässigkeit der Sklaverei widerfahren ist. Wir haben in Bezug auf die Einrichtungen, mit denen die Gegenwart uns umklammert hält, und denen unsere Anschauungen sich völlig accommodirt haben, dieselbe Binde vor den Augen wie sie in Bezug auf die ihrigen. Dieselbe fällt erst oder lüftet sich ein wenig, wenn auf dem Wege einer durch die praktisch zwingende Macht gesellschaftlich schwer empfundener Uebelstände bewirkten gewaltigen Umwälzung die reale Welt eine andere geworden ist; — um den Menschen von seinen Banden zu befreien, muss das Leiden dem Denken zu Hülfe kommen. Dann werden, wenn zu der Zeit die Menschheit noch an angeborne sittliche Wahrheiten oder an ein ange-

bornes sittliches Erkenntnissvermögen glaubt, die Philosophen kommen und uns vordemonstriren, dass diese Gestalt der Sache aus der »Vernunft« mit Nothwendigkeit folge, dass die »Idee« sie mit sich bringe, und wie alle diese Wendungen lauten. Wenn die Geschichte den Schleier gelüftet hat, hat die »Idee« und die »Vernunft« leichtes Spiel, es ist keine Kunst, nachdem man das Bild gesehen hat, die Augen zu schliessen und dasselbe »von innen heraus« zu reproduciren — man versuche es einmal vorher!

Ich habe die herrschende Behandlungsweise der Ethik als die ungeschichtliche charakterisirt, ich füge dieser negativen Charakteristik die positive hinzu, die ich ebenfalls mit einem einzigen Wort glaube erbringen zu können, nämlich mittelst des Ausdruckes psychologisch. Damit glaube ich zugleich die richtige Stellung angegeben zu haben, welche die bisherige philosophische Ethik im Gesammtzusammenhange der Wissenschaften einnimmt. Ist die menschliche Seele der Sitz und die Quelle des Sittlichen, braucht der Forscher nur hinabzusteigen in das Innere des Menschen, um ihm den ganzen Inhalt des Sittlichen zu entnehmen, so bildet die Ethik einen Zweig und zwar den praktischen Zweig der Psychologie, angewandte Psychologie. Sie tritt damit auf eine Linie mit der Logik; die eine hat die menschliche Seele, die andere den menschlichen Geist zum Gegenstande, die eine ergründet die dem Menschen angebornen Gesetze des Denkens, die

andre die ihm angebornen Gesetze des Handelns, beide aber entlehnen ihre ganze Kenntniss der Natur.

Von dieser psychologischen und eben darum nothwendigerweise ungeschichtlichen Theorie der Ethik ist eine andere zu unterscheiden, welche die Bedeutung der Geschichte für die Theorie des Sittlichen in beschränkter Weise anerkennt; es ist die christlich-theologische. Zu der Natur als Quelle der sittlichen Erkenntniss, die auch sie nicht bestreitet, gesellt sich für sie noch die positiv-göttliche Offenbarung durch das Christenthum hinzu. Damit ist der Geschichte der Zutritt gewährt, aber nicht der volle, freie, wie sie ihn begehren kann, sondern nur ein höchst beschränkter. Die Thüre für sie wird nur geöffnet, um sich sofort wieder zu schliessen, mit dem einen Akt der Offenbarung hat die Geschichte sich für die theologische Ethik, wenigstens die protestantische, vollständig erschöpft, nur die katholische Kirche hat sich in dem göttlichen Lehramt, das sie sich zuspricht, die Möglichkeit einer historischen Fortbildung des Sittlichen gewahrt. Aber in Bezug auf den entscheidenden Punkt, mit dem die Geschichte principiell negirt ist, die Beanspruchung des absoluten Charakters der, sei es durch einmalige oder fortgesetzte göttliche Offenbarung der Menschheit zur Kunde kommenden, sittlichen Wahrheiten stimmt auch die katholische Lehre mit den übrigen christlichen Confessionen überein. Keine auf dem Grunde dieser Lehre erbaute Ethik kann einräumen, dass eine der Wahrheiten,

die sie als solche lehrt, diesen Charakter jemals einbüssen könne, oder dass das Gegentheil derselben jemals Wahrheit gewesen sei. Der Massstab der Wahrheit ist einmal ein absoluter; was nicht Wahrheit ist, kann nur Irrthum sein, — um diesen Satz dreht sich der ganze Gegensatz der geschichtlichen und ungeschichtlichen Theorie des Sittlichen.

Die zuerst charakterisirte philosophische Behandlungsweise der Ethik stellt sich uns dar als Zweig der Psychologie und als Zwillingsschwester der Logik, diese zweite als Zweig der Theologie und als Zwillingsschwester der Dogmatik. Die von uns vertheidigte dritte oder geschichtlich-gesellschaftliche Theorie bildet einen Zweig der Gesellschaftswissenschaft, und ihre Zwillingsschwestern sind alle diejenigen Disciplinen, die mit ihr auf demselben realen Boden der geschichtlich-gesellschaftlichen Erfahrung stehen, also die Jurisprudenz, Statistik, Nationalökonomie, Politik.

Damit ist auch dem Vertreter dieser Fächer der Zugang zur Ethik eröffnet und die Möglichkeit gewährt, dieselbe nicht bloss in stofflicher Beziehung durch werthvolle Beiträge aus dem Schatze seines Wissens zu bereichern, sondern sie auch durch die eigenthümliche Auffassungsweise, die gerade sein specieller Wissenszweig in ihm ausgebildet hat, zu fördern.

Mein Versuch bezweckt, dies von Seiten der Jurisprudenz aus zu thun, und wenn er sich als fruchtbar

erweisen sollte, so wird dies wesentlich auf Rechnung des Umstandes zu setzen sein, dass ich mich der Ethik von einer Seite her genähert habe, die mir von vorn herein die Dinge unter einem andern Gesichtspunkt zeigte, als der Philosoph von Fach ihn mitbringt unter dem praktischen des Zwecks. Auch für die Wissenschaft sind die Zugänge nicht gleichgültig, von denen aus man sich ihr naht, der eine enthüllt mehr diese, der andere mehr jene Seite des Gegenstandes; — die volle Kenntniss ist erst erreicht, wenn alle versucht und damit alle möglichen Standpunkte der Betrachtung erschöpft sind.

Die Zahl der Disciplinen, welche in der Lage sind, der Ethik hülfreiche Hand zu bieten, ist übrigens mit den angegebenen in keiner Weise beschlossen, ich selber bin bereits in der Lage gewesen, andere für meine Zwecke heranzuziehen. Dahin gehört zunächst die Sprachwissenschaft, über deren hohen Werth für die Ermittelung der sittlichen Anschauungen ich mich bereits früher (S. 14) ausgelassen habe, und für den ich ausser den früher beigebrachten Belegen noch manche andere hoffe beibringen zu können. Sodann die Mythologie. Neben der Etymologie ist sie die älteste und zuverlässigste Zeugin über die sittlichen Uranschauungen der Völker; beide zusammen lassen sich als die Paläontologie der Ethik bezeichnen. In den Handlungen der Götter, in dem, was sie sich erlaubten und erlauben durften, ohne in den Augen des Volks das Anrecht auf Verehrung einzubüssen, ist

uns das älteste Urtheil der Menschheit über das sittlich Erlaubte erhalten, es spiegelt sich darin der sittliche Kanon der Zeit ab, die Götter sind die petrificirten Typen des sittlichen Menschen der Urzeit. In anderer Weise ist auch eine andere und zwar praktische Disciplin: die Pädagogik berufen, der Ethik werthvolle Dienste zu erweisen, wir werden uns unten, bei Gelegenheit der Frage von der Bildung des sittlichen Willens davon überzeugen.

Die Ethik der Zukunft, die realistische und geschichtliche Ethik im Gegensatz der abstracten, psychologischen, ungeschichtlichen beruht auf der vereinten Mitwirkung aller dieser Disciplinen. Sie wird jede derselben in ihren Dienst ziehen, von jeder derselben den Beitrag entlehnen, den sie zu bieten vermag. Den meisten derselben wird sie im Stande sein, das Empfangene reichlich zurück zu erstatten, es wird sich ein Verhältniss gegenseitigen, für alle Theile gleichmässig befruchtenden Austausches herausstellen. Ich verzichte darauf, dies im Einzelnen weiter auszuführen, aber ich kann wenigstens den Ausdruck der Ueberzeugung nicht unterdrücken, dass bei allen Disciplinen, welche eine praktische Beziehung zur Ethik haben, wie die Jurisprudenz, Statistik, Nationalökonomie, Politik, Pädagogik diejenige Seite, mit der sie sich der Ethik zukehren, eine völlig andere Würdigung und Ausbildung erfahren wird, als dies bisher der Fall gewesen ist. Die Nationalökonomie ist bereits mit gutem Beispiel

vorangegangen, indem sie den nationalökonomischen Werth der sittlichen Kraft anerkannt hat, und auch die Statistik hat in Bezug auf ihr sittliches Beobachtungsfeld das rohe Resultat der Wirklichkeit: die Zahl in Verbindung gebracht mit den gesellschaftlichen Zuständen, in denen es seinen letzten Grund hat, ihre Zahlen enthalten nicht blosse nackte Thatsachen, sondern praktische sittliche Anforderungen an die Gesellschaft, sie bilden das sociale Schuldbuch derselben, aus dem die Nutzanwendung sich von selber ergibt. Auch für die Jurisprudenz der Zukunft verspreche ich mir von der innigen Berührung mit der Ethik, der sie bisher scheu aus dem Wege gegangen ist, einen neuen Aufschwung, ich meine nicht sowohl einen theoretischen, sondern den ungleich höher anzuschlagenden praktischen der richtigen Erfassung der wichtigen Aufgabe, welche sie für die Gesellschaft zu leisten hat, der Erkenntniss, dass dieselbe nicht der des Mathematikers zu vergleichen ist, der die seinige löst, indem er richtig rechnet, sondern der des Erziehers, dem eine Macht anvertraut ist, damit er sie zweckentsprechend praktisch verwende.

Hat die Ethik der Zukunft durch die vermehrte Zufuhr neuen, ihr von ihren Zwillingsschwestern zu stellenden Stoffes und die Anwendung der empirisch-geschichtlichen Methode, welche unbeirrt durch vorgefasste »Ideen« sich den Thatsachen der sittlichen Welt ebenso unbefangen gegenüber stellt, wie der Naturforscher denen der natürlichen, hat sie dadurch den empirischen Theil

der Aufgabe gelöst, so mag der Philosoph von Fach kommen und die Summe ziehen.

Aber selbst damit ist der Umschwung, welcher der Ethik der Zukunft bevorsteht, noch nicht abgethan. Der angedeutete Fortschritt bewegt sich innerhalb derselben Gränzen, über welche die Ethik bisher nicht hinausgegangen ist: Erkenntniss des Sittlichen, nicht das Ziel, nur der Weg zum Ziel ist anders bestimmt. Aber das Ziel selber wird ein höheres werden.

Auf allen praktischen Gebieten des menschlichen Wissens ist die Erkenntniss des Vorhandenen der erste Schritt, den zweiten bildet die Verwerthung derselben für die praktischen Zwecke des Lebens. Nachdem die Theorie erkannt hat, was ist, und worin es seinen Grund hat, wird sich ihr die Frage aufdrängen: muss es so sein, wie es ist, und, wenn sie glaubt, diese Frage verneinen zu sollen, wie lässt es sich ändern. Die richtige Erkenntniss wird sich daran bewähren, dass sie im Stande ist, diese beiden Fragen zu beantworten.

So lange die Ethik die Autorität des sittlichen Gefühls als absolute Instanz anerkennt, ist sie an dessen Machtsprüche gebunden. Die einzige Gelegenheit, die ihr hier geboten ist, ihr kritisches Urtheil zu bethätigen, besteht darin, die von ihrem Kanon des Sittlichen abweichenden sittlichen Ideen, welche ihr die Geschichte bei Völkern niederer Culturstufe aufweist, einfach als sittliche Verirrungen zu erklären. Ihren eigenen sittlichen Kanon,

die angeblich absoluten Gesetze des menschlichen Handelns, kann sie ebensowenig der Kritik unterwerfen, wie die Gesetze des menschlichen Denkens, sie sind einmal da, damit ist die Frage abgethan. Von diesem Standpunkt aus ist der Vorwurf der sittlichen Verirrung, Verwilderung für Jeden, welcher diese Gesetze des Handelns nicht anerkennt, ebenso begründet, wie der des unlogischen Denkens für Jeden, der die Gesetze des Denkens nicht befolgt.

Der relative Massstab, den die geschichtliche Ethik für das Sittliche aufstellt, ermöglicht nicht bloss, wie oben bereits gezeigt, eine richtige Würdigung, eine gerechte Beurtheilung derartiger, früheren Entwickelungsstufen angehörigen, abweichenden Gestaltungen des Sittlichen, sondern, was ungleich wichtiger, auch eine Kritik unserer eigenen sittlichen Vorstellungen. Ist das Wohl der Gesellschaft der leitende Gesichtspunkt aller sittlichen Grundsätze, so haben wir damit den Massstab in Händen, diese Vorstellungen und unsere bestehenden gesellschaftlichen Einrichtungen zu messen und zu prüfen, so ist uns die Möglichkeit geboten, uns von denjenigen, welche die Probe nicht bestehen, frei zu machen sowie andrerseits diejenigen, welche sie bestehen, zu rechtfertigen, während wir bisher beide ohne Unterschied auf die Autorität der inappellablen Instanz unseres sittlichen Gefühls blindlings entgegennehmen mussten. An die Stelle des Machtspruches einer uncontrolirbaren Grösse, die

in Wirklichkeit der äusserste Subjectivismus ist, und auf die der Wilde mit ganz demselben Recht pochen kann, wie wir, tritt die objective Deducirbarkeit der sittlichen Normen, die Beweisbarkeit derselben aus praktischen Gründen. So wird die Ethik zur Apologetik des Sittlichen, der die dankbare Aufgabe zufällt, uns mit dem Sittengesetz erst wahrhaft zu versöhnen, nicht mittelst jenes erschlichenen Gesichtspunktes, dass dasselbe das Gesetz unserer selbst sei (S. 102), dem sich an realem Inhalt nicht das Mindeste entnehmen lässt, der nichts als die dem geschichtlich überkommenen Stoff aufgeklebte Etikette ist, (Nr. 16), sondern mittelst des Nachweises, dass und warum unsere sittlichen Grundsätze für das Bestehen und Gedeihen der Gesellschaft auf derjenigen Stufe der Entwicklung, auf der sie sich zur Zeit vorfindet, nothwendig sind. Anstatt denjenigen, der ihr die Frage vorlegt: warum soll ich sittlich handeln? mit dem Fatalismus des kategorischen Imperativs: Du musst — abzufinden oder ihm den unwahren und unstichhaltigen Grund: Deines eigenen Glückes, Deiner Vollkommenheit wegen — zu nennen, verweist sie ihn auf die Gesellschaft: sieh zu, was aus ihr wird, wenn Du unsittlich handelst — Du rüttelst an den Grundlagen ihrer Existenz, jede sittliche Norm ist einer der Pfeiler derselben.

Die im Bisherigen als Aufgabe der Ethik der Zukunft in Aussicht genommene Kritik und Apologetik des Sittlichen hatte das objectiv Sittliche: die richtige

wissenschaftliche Behandlung der sittlichen Normen zum Gegenstand. Eine andere für den Endzweck des Sittlichen noch ungleich belangreichere und dankbarere Aufgabe eröffnet sich der Ethik in Bezug auf das subjectiv Sittliche. Hat sie sich zu der Einsicht erhoben, dass der sittliche Wille, der des Einzelnen, wie der des ganzen Volks, ein geschichtlich-gesellschaftliches Product ist, hat sie die treibenden Kräfte, welche die Erziehung des Willens zum Sittlichen zu Wege bringen, den Einfluss aller jener mannigfachen Factoren im Leben der Gesellschaft, welche zu dem Zweck mitwirken, ermittelt und dargelegt, dann braucht sie mit dieser der Wirklichkeit abgelauschten Bildungsgeschichte des sittlichen Willens sich nur dem Leben zuzukehren, um der Menschheit einen Dienst zu leisten, wie er nicht grösser gedacht werden kann. Wie die Erforschung der Lebensbedingungen der Thiere und Pflanzen die Wissenschaft in Stand setzt, in den Palmenhäusern des Nordens die Palmen der Tropen und in den Aquarien des Festlandes die Thierwelt der Meere zur Reife zu bringen und fortzupflanzen, indem sie künstlich deren Lebensbedingungen herstellt, in derselben Weise gewährt die Ergründung des Bildungsprocesses des sittlichen Willens der Ethik die Möglichkeit einer Anleitung zur Erziehung des sittlichen Willens. Die Kenntniss der Quellen des sittlichen Geistes auf dem Wege der theoretischen Forschung erweitern, heisst der Praxis den Weg weisen, diesen Geist selber mehr und mehr in ihre Macht zu

bekommen dadurch, dass sie es sich angelegen sein lässt, diese Quellen zu wahren und zu pflegen.

Löst die Ethik diese Aufgabe, so wird sie aus einer blossen Wissenschaft eine Kunst, ein Zweig, und zwar der wichtigste Zweig der socialen Politik: nationale Pädagogik. Und das ist meiner Ueberzeugung nach die hohe und erhebende Aufgabe der Ethik der Zukunft. Der Mensch, der das Thier und die Pflanze in seine Gewalt bekommen und dem spontanen Wachsthum in der Natur die künstliche Zucht substituirt hat, wird auch an dem menschlichen Willen seine Kunst und die Macht seines Geistes bewähren, er wird es lernen, durch Verwendung aller der Mittel, welche die Theorie der gesellschaftlichen Bildung desselben ihm an die Hand gibt, die gesellschaftliche Zucht des Willens zum Sittlichen in einer Weise zu vervollkommnen, von der eine Zeit wie die heutige, die das Ihrige redlich gethan hat, um mit den sittlich bildenden Factoren, über welche die Vergangenheit gebot, gründlich aufzuräumen, und die aus dem Munde eines ihrer namhaftesten Philosophen (Schopenhauer) die Sprödigkeit und Unbildsamkeit des Willens als philosophischen Lehrsatz hat verkünden hören, sich schwerlich eine Vorstellung machen wird. Diesen Gesichtspunkt, die praktische Verwendbarkeit der Ethik darzuthun, habe ich bei meinen folgenden Untersuchungen stets vor Augen gehabt, sie mögen als erster Anlauf zu einer Aufgabe gelten, deren wirkliche Lösung der Wissenschaft der Zukunft

vorbehalten bleibt, und durch welche die Ethik erst des Werthes und des Ranges theilhaftig werden wird, der ihr gebührt, und dessen nur die bisherige falsche Behandlungsweise sie verlustig gemacht hat: des einer praktischen Wissenschaft und zwar der praktisch werthvollsten, der Königin unter den Gesellschaftswissenschaften. Den erborgten Flitterstaat der absoluten Wahrheit von sich werfend und aus der Nebelregion der Spekulation sich auf die Erde herablassend, wird die Ethik den Schauplatz ihrer künftigen Thätigkeit aufschlagen auf dem festen Boden der realen Wirklichkeit und, indem sie sich damit das wahre Verständniss des Sittlichen erschliesst, wie es entsteht und wächst im Leben der Gesellschaft, dem Menschen statt eines abstracten für alle Zeiten gleichmässig zugeschnittenen Imperativs, eines Spiegels seiner Vollkommenheit, der, geschliffen nach dem Maasse der jeweiligen Gegenwart, das Bild der Vergangenheit als Zerrbild reflectirt, die hülfreiche Hand bieten, dass er die Schwierigkeiten des langen, ihm vorgezeichneten Weges überwinde — ihm nicht das Ziel bloss zeigen, sondern ihm helfen, es zu erreichen.

Erster Abschnitt.

Die Teleologie des objectiv Sittlichen.

16. Die möglichen Zwecksubjecte des Sittlichen. — Zweck und Motiv des Sittlichen. — Der Mensch das einzige Zwecksubject. — Kritik der individualistisch-teleologischen Theorie.

Die Frage vom Zweck des Sittlichen lässt sich in einem doppelten Sinn aufwerfen, der mit dem oben (S. 98) aufgestellten Gegensatz des objectiv und subjectiv Sittlichen zusammenfällt. In dem ersten Sinne bedeutet sie: was ist der Zweck der sittlichen Normen, was sollen sie in der Welt? in dem zweiten: welchen Zweck hat oder soll das Subject im Auge haben, indem es sie befolgt? Ich bediene mich des Ausdrucks Zweck im Folgenden nur im ersten Sinn, den Zweck im zweiten Sinn nenne ich Motiv.

Dass beide genau zu unterscheiden sind, liegt auf der Hand. Möglich, dass unsere demnächstige Untersuchung des subjectiv Sittlichen ergeben wird, dass Zweck und Motiv sich decken sollen; zur Zeit wissen wir darüber noch nichts. Aber zweifellos ist, dass beide auseinander gehen können. Die Fortpflanzung des Menschengeschlechts

ist objectiv Zweck der Natur, etwas, was sie erreichen will, aber das subjective Motiv, das sie zu dem Zweck beim Menschen in Bewegung setzt, ist die Lust. Die Mutter, welche das Kind bestimmen will, die Arzenei einzunehmen, bedient sich des Stücks Zuckers, um dasselbe willig zu machen; Zweck ist, dass das Kind gesund werde, Motiv ist das Stück Zucker. So müssen wir es auch von vornherein beim Sittlichen als möglich anerkennen, dass Zweck und Motiv auseinanderfallen; möglich, dass auch neben dem Sittlichen ein Stück Zucker liegt, durch welches der Zweck desselben erreicht werden soll, (Theorie des Eudämonismus) jedenfalls aber haben wir beide Begriffe genau zu unterscheiden.

Von dem Motiv des Sittlichen handelt der zweite Theil unserer Untersuchung, vom Zweck der gegenwärtige. In der bisherigen Behandlung der Ethik ist die letztere Frage zur Ungebühr über der ersten vernachlässigt worden. Die wissenschaftliche Bewegung auf diesem Gebiete dreht sich seit einem Jahrhundert fast nur um diese: um das Verhalten des Subjects zum Sittengesetz, nicht um die objective Bedeutung und Bestimmung desselben. Die drei Fundamentalrichtungen innerhalb der Ethik, welche diese Periode uns aufweist: der sittliche Eudämonismus, der kategorische Imperativ Kants und der subjective Utilitarismus Benthams, der in neuester Zeit wiederum in etwas anderer Gestalt von Herbert Spencer aufgenommen ist, haben lediglich die Frage zum Gegenstande:

warum soll ich sittlich handeln? Darauf antwortet die erste Theorie: der sittlichen Befriedigung, die zweite: der Pflicht, die dritte (der ersten näher, als es scheint, verwandt, s. u.): des Nutzens, wegen. Wenn Kant jede Zweckbeziehung des Sittlichen als eine Verunreinigung desselben perhorrescirt, so hat auch er dabei nur das subjective, nicht das objective Zweckmoment im Auge. Allerdings taucht letzteres hie und da als mitwirkender Gesichtspunkt auf, so insbesondere bei Bentham, allein es wird nirgends zum Gegenstande einer eindringenden das subjective Moment schlechthin fernhaltenden Untersuchung gemacht. Ich glaube daher zur bessern Lösung des ethischen Problems beitragen zu können, wenn ich die beiden Fragen genau voneinander sondere. Indem ich die Frage: was bestimmt das Subject, oder was soll das Subject bestimmen, das Sittengesetz zu befolgen, dem zweiten Theil meiner Untersuchung vorbehalte, beschränke ich mich im ersten Theil streng auf die Frage: was bezweckt, was soll das Sittengesetz selber?

Die Vorfrage ist die: ob wir dasselbe überhaupt unter dem Gesichtspunkt des Zweckes betrachten dürfen. Es wäre ja möglich, dass die Vertheidiger der nativistischen Theorie sich einfach auf die blosse Thatsache zurückzögen: das Sittengesetz ist einmal da, ganz so wie die Gesetze der äussern Natur und die Gesetze des Denkens — wer will ergründen, warum sie da sind?

Ich glaube nicht nöthig zu haben, diese bloss als

problematisch hingestellte Ansicht, von der ich nicht weiss, ob sie jemals ausgesprochen und vertheidigt worden ist, und die ich nur des streng logischen Fortganges unserer Deduction wegen berührt habe, in Betracht zu ziehen. Sie widerlegt sich durch ihre eigene Trostlosigkeit. Sie stellt das Sittengesetz hin als eine rohe, nackte Nothwendigkeit, der sich der Mensch blindlings zu unterwerfen habe, man könnte sie die Theorie des brutalen ethischen Fatalismus nennen.

Wir unsererseits halten für das Sittliche an dem Zweck fest und stellen die Forderung, dass jede Theorie, wie verschieden sie auch über die Quelle oder den Ursprung des Sittlichen denke, uns über die Zweckfrage Rede und Antwort stehe. Ob man den Ursprung des Sittengesetzes zurückführe auf eine unpersönliche Natur, auf einen persönlichen Gott oder mit der Lehre des Christenthums auf die positiv göttliche Offenbarung oder endlich mit uns auf das geschichtliche Leben der Gesellschaft, jede dieser Theorien muss die Zweckfrage beantworten, wenn sie nicht dem obigen Vorwurf des ethischen Fatalismus verfallen will.

Für jede derselben nimmt die Frage nach dem Zweck des Sittlichen die Gestalt der Frage nach dem Zweckgedanken des Schöpfers desselben an.

Eine direkte Antwort darauf ist nicht möglich, sie ist nur auf indirekten Wege zu gewinnen, indem wir den Zusammenhang des Sittlichen mit der Menschenwelt, die

Aufgabe, die ihm innerhalb derselben zukommt, zu ermitteln suchen. Der sicherste Weg dazu ist der, dass wir uns alle sittlichen Grundsätze hinwegdenken, uns ausmalen, was aus der Menschenwelt würde, wenn sie fehlten.

Wenn ich die Bestimmung des Sittlichen von vornherein in die Menschenwelt setze, oder, was dasselbe, den Menschen als Zwecksubject des Sittlichen aufstelle, so habe ich mich darüber zu rechtfertigen.

Zunächst kann man mir die Beziehung des Sittlichen zu Gott entgegensetzen. Aber diese Beziehung ist nicht diejenige, die hier allein in Frage steht. Gott ist, wie bereits oben (S. 94) bemerkt, nicht Zwecksubject des Sittlichen. Dies hiesse behaupten, dass er in seinem Dasein bedingt sei durch die Verwirklichung des Sittlichen von Seiten des Menschen — eine Behauptung, die mit der Vorstellung eines höchsten Wesens unvereinbar ist. Auch ich erkenne Gott als letzten Grund alles Sittlichen an; so wenig ich mir die Welt ohne Gott zu denken vermag, so wenig die sittliche Weltordnung ohne ihn. Aber ein anderes ist, ob Gott letzter Grund oder Schöpfer des Sittlichen, oder ob er Zwecksubject desselben sei. Wäre beides gleich, so müsste er auch Zwecksubject des menschlichen Körpers sein, da er dem Menschen denselben verliehen hat, und selbst für den Egoismus könnten wir ihn aus gleichem Grunde zum Zwecksubject machen.

Einen zweiten Einwand kann man hernehmen aus der Beziehung des Sittlichen zu der Welt ausser dem

Menschen, insbesondere zur Thierwelt. In der Thierquälerei erblickt das einfache sittliche Gefühl ein sittliches Vergehen. Folglich, kann man sagen, erkennt das Sittengesetz auch Pflichten gegen das Thier an, Pflichten sind aber nur möglich gegen ein Subject, also ist auch das Thier Zwecksubject des Sittlichen.

Die Deduction hat etwas Bestechendes, ich halte sie aber nicht für richtig. Nach meiner Auffassung ist es nur eine Reflexwirkung der ausschliesslich auf den Menschen als Zwecksubject bezogenen Idee des Sittlichen, der das Thier seinen Schutz verdankt. Das Thier ist Zweckobject für den Menschen d. h. schlechthin seinen Zwecken dahin gegeben, wie schon einer der ältesten Aussprüche, die wir über das Verhältniss des Menschen zum Thier besitzen, derjenige, den die mosaische Schöpfungsgeschichte Gott dem Herren in den Mund legt, (Moses I, v. 28) anerkennt: »Herrschet über die Fische im Meere und über die Vögel unter dem Himmel und über alles Thier, das auf Erden kreucht«. Aber der Gedanke der Zweckbestimmung für das menschliche Bedürfniss, unter dem der Mensch wie alle Dinge der Welt so auch das Thier betrachtet und behandelt, setzt der Zweckverwendung Mass und Ziel. Zweckloses Beschädigen, Zerstören, Vernichten von Dingen, welche dem Menschen dienen können, enthält eine Beraubung der Gesellschaft, und wie das Recht in deren Interesse in gewissen Verhältnissen dafür Sorge getragen hat, dass die Sache diejenige

Verwendung finde, deren sie fähig ist (Bebauen der Grundstücke, der römische ager desertus, die Bestimmungen neuerer Gesetzgebungen über die Verpflichtung zur Cultivirung derselben — gebotene Benutzung von Bauplätzen in der Stadt — Ausnutzung von Bergwerken — Waldpolizei — Verpflichtung zur Ausnutzung von Concessionen, Patenten, Privilegien u. s. w. s. B. I S. 506—509) so hat auch das sittliche Gefühl das Anrecht der Gesellschaft auf Realisirung der Zweckbestimmung der Dinge richtig erkannt. In dem Vergeuden von Nahrungsmitteln, z. B. dem Wegwerfen von Brod, selbst in dem nutzlosen Brennen des Lichts erblickt die Moral des gemeinen Mannes eine Sünde, und die Zerstörungslust gilt allgemein und mit Recht als Beweis sittlicher Rohheit, ja Fälle eines frevelhaften Auslassens derselben an Objecte der Kunst und Wissenschaft, wie sie die That des Herostratus am Tempel zu Ephesus, die des Omar an der Bibliothek in Alexandrien, die Gräuel der Vandalen an den Kunstschätzen Roms enthielten, hat die Geschichte für ewige Zeiten dem Abscheu der Menschheit aufbewahrt; dem letzteren Fall hat die Sprache bekanntlich den Namen für eine derartigen Roheit entlehnt: Vandalismus. Das sittliche Urtheil nimmt also auch die Sache in Schutz, aber es geschieht nicht ihret —, sondern der Menschen wegen, sie ist und bleibt nur Zweckobject, aber im Zweckobject wird das Zwecksubject getroffen.

Diesen Schutz theilt auch das Thier mit der Sache.

Aber bei ihm gesellt sich noch ein Moment hinzu, welches die Thierquälerei in sittlicher Beziehung um eine Stufe tiefer stellt, als den Vandalismus: die nutzlose Zufügung von Schmerzen an ein empfindendes Wesen. Worauf beruht unser Abscheu gegen die Thierquälerei? Meinem Dafürhalten nach ist es der Abscheu gegen die Grausamkeit überhaupt, die sich am Thier nur äussert. Im jugendlichen Thierquäler fürchten und verabscheuen wir den künftigen Menschenquäler; er übt sich am Thier und endet beim Menschen. Auch hier ist es meiner Ansicht nach wiederum nur ein abgeleiteter Schutz, der dem Thier zu Theil wird. Im Thier schützt der Mensch sich selber, das Verbot der Grausamkeit, das er seinetwegen aufstellt, erfordert, dass es auch dem Thier gegenüber beachtet werde.

Wer sich mit dieser Auffassung nicht einverstanden erklärt, dem Thier vielmehr einen direkten Anspruch auf Schutz zuerkennt — eine Ansicht, die auf den ersten Blick viel Bestechendes hat — geräth in ein gar arges Gedränge. Ist das Thier Zwecksubject des Sittlichen, was nur ein anderer Ausdruck für die letztere Ansicht ist, wie rechtfertigt der Mensch die Schmerzen und Qualen, die er dem Thier zufügt, um es für seine Zwecke zu verwenden? Das Schlachten des Hausthieres, das Tödten des Wildes gilt nicht für sittlich verwerflich, und doch müsste es als solches gelten, wenn wir dem Thiere den Anspruch, gleich dem Menschen als Zwecksubject des Sittlichen zu gelten,

zuerkennten. Aber dem menschlichen Zwecke gegenüber ist das Thier rechtlos, lediglich Zweckobject, schlechthin seinen Zwecken preisgegeben, und es ist von hoher Wichtigkeit, diesen Gesichtspunkt festzuhalten. Nur mittelst seiner lässt sich das Recht der Wissenschaft, das Thier für ihre Zwecke zu verwenden, selbst wenn die Verfolgung derselben mit grossen Qualen für dasselbe verbunden sein sollte, wie z. B. die Versuche des Physiologen am lebenden Thier und die Vivisektionen gegen die Angriffe aufrecht erhalten, welche insbesondere von jenseits des Kanals her von gut meinenden, aber unverständigen Leuten dagegen erhoben sind. Das Mitleid mit dem Thier, das sich in letzteren bekundet, ist in Wirklichkeit Rücksichtslosigkeit gegen den Menschen, eine Verirrung des sittlichen Gefühls, die den Menschen opfert, um das Thier zu schonen, es ist jener Zug einer ungesunden sittlichen Sentimentalität, die unsere Zeit unter andern auch darin bekundet, dass sie sich des Verbrechers annimmt auf Kosten der von ihm Bedrohten. Die Qualen, die einigen wenigen zu Versuchsobjecten verwandten Thieren zugefügt werden, können durch die Ergebnisse, welche sie der praktischen Medicin abwerfen, Millionen von Menschen zu gute kommen — um sie jenen zu ersparen, sollen diese geopfert werden! Consequent durchgeführt würde diese Milde dahin führen, dass kein Thier mehr geschlachtet, kein Vogel, kein Wild mehr erlegt, kein Fisch mehr gefangen, kein Pferd mehr geritten, kein fauler Ochs oder

Esel geschlagen werden dürfte, und die Thiere würden schliesslich den Menschen, der sich nicht mehr von ihnen nähren dürfte, vom Erdboden verdrängen. Eine Agitation gegen das Recht der Wissenschaft zur unbeschränkten Verwendung des Thieres für ihre Zwecke ist nur auf Seiten derer berechtigt, welche diese Consequenzen anerkennen. Meine erste Frage an einen Apostel dieser Irrlehre würde sein, ob er noch Fleisch esse und Pferde zum Reiten oder Fahren benutze. Bejaht er sie, so hat er sich selber geschlagen, er hat damit anerkannt, dass der Mensch das Thier für seine Zwecke verwenden darf, selbst wenn er ihm Schmerzen oder Unbequemlichkeiten zufügt. Die Abstufung in diesen Schmerzen von der Peitsche des Kutschers bis zum Beil des Metzgers und dem Messer des Physiologen ist nur eine graduelle, und wer letzterem dasselbe zu entwenden gedenkt, muss noch einen Schritt weiter gehen und das Gewehr des Soldaten begehren, denn dasselbe bereitet dem Menschen ärgere Schmerzen als das Messer des Physiologen dem Thier, ja der muss consequenterweise sich auch das Schwert der Gerechtigkeit ausbitten.

Ich fasse das Resultat des Bisherigen zusammen: das Thier ist nach richtiger sittlicher Auffassung lediglich Zweckobject für den Menschen, einziges Zwecksubject des Sittlichen aber ist der Mensch.

Der Mensch. Das kann bedeuten: der Mensch als Einzelwesen gedacht, in seiner Isolisirung auf sich selbst,

oder der Einzelne als Glied der Gesellschaft, sagen wir das Individuum oder die Gesellschaft. Entscheiden wir uns für die erstere Alternative, so heisst das: das Sittengesetz hat nur das Individuum im Auge, etwa wie der Arzt bei seiner Kur den einzelnen Patienten, der Lehrer bei der Erziehung den einzelnen Zögling. Ob die Aufgabe sich für beide in hunderten oder tausenden Individuen wiederholt, ist gleichgültig, in jedem Einzelnen tritt sie von neuem an beide heran und soll und kann von ihnen in ihm ganz gelöst werden. Sagen wir dagegen: die Gesellschaft, so richtet das Sittengesetz selbstverständlich auch hier sein Augenmerk auf das Individuum, aber in seiner Eigenschaft als Glied des Ganzen. Um den Vergleich mit den beiden Fällen beizubehalten, so gleicht die Aufgabe der des Arztes bei der Erkrankung eines einzelnen Körpertheils, unter der der ganze Körper leidet, oder der des militärischen Instructors bei der militärischen Ausbildung des Soldaten, die nicht den Einzelnen als solchen, sondern als Glied des höheren taktischen Ganzen, dem er eingereiht werden soll ins Auge zu fassen hat.

Ist der Einzelne Zwecksubject des Sittlichen, so müssen die sittlichen Normen so beschaffen sein, dass sie ihn für die Verfolgung seiner rein privaten Lebenszwecke tauglicher machen, als er es ohne sie sein würde, wodurch nicht ausgeschlossen ist, dass die vortheilhaften Wirkungen, welche sie in seiner Person erzeugen, mittelbar auch

Andern zu gute kommen, wie es in Bezug auf die Heilung des Patienten durch den Arzt hinsichtlich der Angehörigen des Letzteren der Fall ist. Aber dies wären dann nur die Reflexwirkungen, die blossen Folgen des Sittengesetzes, in ihnen würde aber nicht der Zweck desselben zu erblicken sein, so wenig wie bei der Kur des Arztes — letzterer kurirt den Patienten seiner selbst, nicht seiner Angehörigen wegen.

Ist dagegen die Gesellschaft Zwecksubject des Sittlichen, so müssen die sittlichen Normen so beschaffen sein, dass durch ihre Befolgung das Bestehen oder Wohl der Gesammtheit gefördert wird, womit die vortheilhafte Rückwirkung auf das Wohl des handelnden Individuums nicht bloss als mögliche, zufällige, sondern als nothwendige Folge gesetzt ist, ja nicht bloss als Folge, sondern implicite als Zweck. Das Individuum ist Glied der Gesellschaft, letztere das Product der Individuen, nur nicht ein blosses Aggregat, sondern die gliedliche Einheit derselben, das Ganze aber kann sich nicht wohl befinden, wenn der Theil leidet. Die Gesellschaft als Zwecksubject des Sittlichen umfasst auch das Individuum als Zwecksubject, nicht aber umgekehrt — im Ganzen steckt der Theil, im Theil nicht das Ganze.

Wir verfolgen den Gegensatz beider Auffassungen weiter, um uns der Consequenzen beider bewusst zu werden, wodurch wir uns in Stand setzen werden, unsere schliessliche Wahl zwischen beiden zu treffen.

Ist das Individuum Zwecksubject des Sittlichen, so müssen die sittlichen Normen, da sie dem abstracten Begriff des Individuums, dem sittlichen Idealtypus des Menschen wie er seiner Natur nach sein soll (s. oben S. 100) entnommen werden, für Alle völlig gleichlauten, der Einfluss des gesellschaftlichen Moments auf das Sittengesetz ist damit ausgeschlossen, sowohl der der Gliederung der Gesellschaft, welche die Pflicht für dieses Glied anders gestaltet, als für jenes, — als der der verschiedenen Lagen der Gesellschaft (beispielweise Krieg und Frieden). Für alle Individuen und für alle Stellungen und Aufgaben derselben innerhalb der Gesellschaft sowie für alle Lagen, in welche letztere möglicherweise gerathen kann, hat vielmehr der Kanon des Sittlichen völlig gleich zu lauten. Ist dagegen die Gesellschaft das Zwecksubject, so ist damit nicht bloss die Zulässigkeit, sondern die Nothwendigkeit einer Accommodation des Sittengesetzes an die Eigenthümlichkeit der gesellschaftlichen Aufgaben gesetzt. Nach Verschiedenheit der gliedlichen Stellung innerhalb der Gesellschaft kann das Sittengesetz diesem Individuum diese, jenem jene Pflicht dictiren, im Kriege kann es gerade das Gegentheil von demjenigen verstatten und anbefehlen, was es im Frieden vorschreibt, der ganze Inhalt desselben kann sich verschieben, im Kriege und zur Zeit der Noth kann das Sittengesetz eine andere Sprache reden als im Frieden und zu gewöhnlichen Zeiten.

Ferner: Ist das Individuum Zwecksubject des Sittlichen, so muss, wie die Befolgung der sittlichen Normen sich an der Erhöhung, so die Nichtbeachtung derselben sich an der Minderung seines Wohlergehens dokumentiren, die nachtheilige Rückwirkung des Unsittlichen auf die Gesellschaft dagegen ist dabei zwar möglich, aber keineswegs nothwendig. Ist aber die Gesellschaft das Zwecksubject, so ist die nachtheilige Wirkung des Unsittlichen auf sie unausbleiblich; denn wenn die Verwirklichung der sittlichen Normen die Bedingung ihres Wohlergehens ist, so muss nothwendigerweise die Nichtverwirklichung derselben sie schädigen, womit sich sehr gut verträgt, dass das Individuum dabei immerhin noch seine Rechnung finde.

Endlich ein Viertes. Ist das Individuum Zwecksubject, so werden wir ihm auf die Frage: warum soll ich sittlich handeln? antworten: Deinetwegen, ist es die Gesellschaft, so: ihretwegen. Wir berühren damit die Frage vom Motiv des Sittlichen, die wir zwar, wie oben bemerkt, zur Zeit noch aussetzen, die wir jedoch hier bereits insoweit hineinziehen mussten, um den Gegensatz der beiden möglichen Auffassungen vom Zweck des Sittlichen: der individualistisch-teleologischen und der gesellschaftlich-teleologischen vollkommen darzulegen. Wer die Frage nach dem Motiv des sittlichen Handelns (das subjectiv Sittliche) im ersteren Sinn beantwortet, wie dies von Seiten der eudämonistischen und der sub-

jectiv utilitaristischen Theorie geschieht, hat damit, wenn er consequent sein will, auch die Zweckfrage (das objectiv Sittliche) im individualistischen Sinn beantwortet, er gesteht damit ein, das Sittengesetz ist nur des Individuums wegen da. Lehnt er das ab, so hat er eingeräumt, dass er das subjective Motiv nicht in Uebereinstimmung mit dem objectiven Zweck bestimmt habe. Er weist dann dem Individuum die Rolle des Kindes in meinem obigen Beispiel zu, welches die Medicin nimmt, nicht um gesund zu werden, sondern um das Stück Zucker zu bekommen. Zweck und Motiv decken sich nicht. Beim Kinde mag das Stückchen Zucker nöthig sein, des Mannes ist dasselbe unwürdig. In diesem Sinne hatte Kant vollkommen Recht, wenn er über die ethischen Zuckertheorien, wie man die eudämonistische und subjectiv utilitaristische nennen kann, den Stab brach und ihnen seinen herben kategorischen Imperativ der Pflicht: der Pflichterfüllung um der Pflicht willen entgegensetzte, es war der erste Schritt, um sich vom Motiv zum Zweck zu erheben, die Zurückweisung eines der wahren Bedeutung des Sittlichen nicht entsprechenden subjectiven Motivs. Aber zu dieser Negative musste sich die Positive hinzugesellen, und diesen Schritt hat Kant noch nicht gethan. Ihm zufolge müsste der Mann die Medicin der Medicin wegen nehmen — er verlangt sogar, dass sie ihm bitter schmecke — in Wirklichkeit aber nimmt er sie, und soll er sie nehmen, um gesund zu werden, d. h. er handelt sittlich der Gesellschaft

wegen — erst damit ist das Motiv auf die Höhe des Zweckes erhoben.

Wir müssen jedoch der Möglichkeit Raum lassen, dass jene beiden Theorien mit dem Motiv, das sie dem Individuum für sein sittliches Handeln vorzeichnen, zugleich den Zweck zu treffen gedenken d. h. dass sie sich in Wirklichkeit der Nothwendigkeit der Uebereinstimmung beider völlig bewusst gewesen sind und dem gemäss den Zweck des Sittengesetzes lediglich in das Individuum haben verlegen wollen.

Versuchen wir, wohin wir mittelst dieser Theorie, die ich als individualistisch-teleologische im Gegensatz zu der von mir vertheidigten gesellschaftlich-teleologischen bezeichne, gelangen. Wir setzen einen Vertreter derselben voraus, der sie uns gegenüber im vollen Umfang aufrecht erhält.

Die Thesis lautet: alle sittlichen Normen sind des Individuums wegen da, sie bezwecken nichts als das Wohlsein, das Glück des Individuums.

Also die Natur oder Gott — von der Gesellschaft als Urheberin der sittlichen Normen kann hier selbstverständlich nicht die Rede sein — hat dem Menschen das Sittengesetz ins Herz gepflanzt, lediglich um sein Wohlsein zu erhöhen? Eine wunderliche Veranstaltung, die sonst in der ganzen Natur nicht ihres Gleichen findet: die Lust bloss der Lust wegen! Ueberall anderwärts dient die Lust in den Händen der Natur nur als Mittel zum Zweck,

als Prämie für etwas, das die Natur von ihrem Geschöpf begehrt, — die Natur schenkt nicht, sie bezahlt nur (I, S. 44). Im Sittlichen dagegen gewährt die Natur ein reines Geschenk. Aber welches Geschenk — ein Danaergeschenk! Man frage sich unbefangen, ob die Beschränkung unserer natürlichen Triebe, welche das Sittengesetz uns auferlegt, geeignet sind, unser Lustgefühl zu erhöhen. Gerade im Gegentheil! Wie mühsam hat der Mensch mit sich zu kämpfen, um den Einklang mit sich selber, den die Natur ihm von vornherein in seinem sinnlichen Dasein gewährt hat, und den das Sittengesetz ihm stört, wieder herzustellen! Und doch, wenn er alle Anstrengungen zu dem Zweck aufgeboten hat, wie oft wird er sich gestehen müssen, dass das Glück, das er auf diese Weise wieder gewonnen hat, mit dem des Kindes oder des Naturmenschen kaum einen Vergleich aushält. Man täusche sich nur nicht über das wahre Sachverhältniss. Die Frage lautet nicht: gehört, das Dasein des Sittengesetzes vorausgesetzt, die Befolgung desselben zum vollen Glück des Menschen, zur Herstellung des inneren Friedens? sondern: würde das menschliche Glück durch das Fehlen des Sittengesetzes eine Einbusse erleiden? Das Wohlbefinden eines Menschen, dem ein hohler Zahn heftige Schmerzen verursacht, wird zweifellos gehoben, wenn er sich den Zahn ausziehen lässt, aber darum wird man doch einen hohlen Zahn nicht für eine Quelle gesteigerten Glücks erklären. Die Idee, dass die Natur dem Menschen, lediglich um ihm

eine zweite Quelle des Glücks zu erschliessen, mit dem Sittengesetz ausgerüstet habe, ist um nichts besser als dieselbe Annahme beim hohlen Zahn. Als ob die Natur, wenn es ihre Absicht gewesen wäre, dem Menschen ein möglichst hohes Mass des Glückes zuzuwenden, dies nicht in viel wirksamerer und sicherer Weise hätte bewerkstelligen können! Sie hätte ihm nur einen neuen Sinn oder eine vollkommnere Organisation seines Körpers, Geistes oder Gemüths zu gewähren oder ihm negativ nur Schmerzen und Schwäche zu ersparen brauchen. Statt dessen wirft sie mittelst des Sittengesetzes den Zwiespalt in seine Seele, dem reinen Accord derselben fügt sie eine Dissonanz hinzu, die, wenn es ihm nicht gelingt, sie aufzulösen, den Einklang stört, und wenn sie aufgelöst wird, ihn um nichts besser stellt, als wenn die Saite, von der sie erklang, in seiner Seele von Anfang an gar nicht aufgezogen worden wäre.

Oder wäre es doch vielleicht eine positive Steigerung des Glücks, die dem Menschen durch das Sittengesetz zugedacht ist? Das Ziel, das man ihm in Bezug auf dasselbe verzeichnet, und das seinen Lohn in sich schliessen soll, ist seine Vollkommenheit. Als ob der wirklich sittliche Mensch sich im Gefühl seiner Vollkommenheit sonnte, um daraus Vergnügen zu schöpfen, und als ob dies zu erwartende Vergnügen oder Glück den Sporn seines sittlichen Handelns bildete. Er handelt sittlich, ohne zu fragen, ob ihm ein Lohn dafür in Aussicht steht. Darin hat Kant

mit seiner Abwehr des Eudämonismus vollkommen das Richtige getroffen — das Glück, welches sich an das sittliche Handeln knüpft, mag Folge desselben sein, und selbst eine erwartete Folge, aber selbst eine erwartete Folge ist darum noch nicht Zweck, was ich an anderer Stelle darthun werde. Ein Mensch, der, um einen Andern zu retten, sich selber dem sichern Untergang aussetzt, würde einen seltsamen Weg einschlagen, um sich des Glückes, welches das Gefühl der Vollkommenheit gewährt, theilhaftig zu machen — in dem Moment, wo er es kosten soll, lebt er nicht mehr!

Sehen wir zu, ob der Satz, dass die individuelle Vollkommenheit der Zweck des Sittengesetzes sei, an den einzelnen Pflichten und Tugenden die Probe besteht.

Bei den Pflichten des Menschen gegen sich selber, bei den Tugenden, die ihm selber ihre Früchte tragen: Mässigkeit, Reinlichkeit, Sparsamkeit u. s. w. lässt der Gesichtspunkt sich zur Noth noch aufrecht erhalten, aber auch nur um den Preis, dass man den des verständigen Egoismus zu Hülfe nimmt. Das angeblich Sittliche reducirt sich hier in der That lediglich auf eine Politik des Egoismus. Dass selbst diese Pflichten und Tugenden vom Standpunkt der gesellschaftlich-teleologischen Theorie aus eine ethische Bedeutung gewinnen (die des Menschen, der im Interesse der Gesellschaft sich selber erhält), werden wir seiner Zeit nachweisen, vom individualistisch-teleologischen

Standpunkt aus sind sie nichts als Ausflüsse eines wohlverstandenen Egoismus.

Bei allen andern Pflichten und Tugenden dagegen, die nicht dem Handelnden selber, sondern anderen Personen oder der Gesellschaft zu gute kommen, beruht der Gesichtspunkt der dadurch zu erzielenden individuellen Vollkommenheit auf einer Erschleichung. Kennte man dieselben nicht, wären sie der Theorie nicht durch das geschichtliche Leben der Gesellschaft fertig überliefert worden, ich möchte wissen, wie man sie auf dem Wege der Deduction mittelst dieses Gesichtspunktes gewinnen wollte! Der Idee der individuellen Vollkommenheit hat noch kein Volk der Erde der realen Inhalt des Sittlichen entnommen, dieselbe hat geschichtlich in keiner Weise mitgeholfen beim Bau der sittlichen Welt, sondern sich erst eingestellt, nachdem derselbe fertig geworden war. Dann meldet sie sich, um das fertige Werk in Besitz zu nehmen, und will uns glauben machen, dass sie es errichtet oder den Plan dazu entworfen habe. Die gesellschaftlich-teleologische Theorie des Sittlichen ist im Stande, *ihren* Gesichtspunkt an jeder einzelnen Tugend und Pflicht zu erproben, jede als nothwendig nachzuweisen, sie zu *deduciren* und damit erbringt sie den Beweis, dass sie das *genetische Princip* des Sittlichen enthält. Die individualistisch-teleologische Theorie würde bei einem ernstlichen in dieser Richtung unternommenen Versuch kläglich Fiasco machen. Denn *ihr* Gesichtspunkt der individuellen Vollkommenheit

ist ein völlig vager, ein rein formalistischer, aus dem der concrete Inhalt des Sittengesetzes an einzelnen Normen, Pflichten und Tugenden sich durchaus nicht gewinnen lässt, dessen Uebertragung auf die einzelnen Tugenden und Pflichten die Erkenntniss derselben nicht im Mindesten fördert. Er gehört zu jenen wissenschaftlichen Kautschucküberzügen, wie ich sie früher genannt habe, die vermöge ihrer Weite und Elasticität sich allem und jedem Inhalt überziehen lassen. Man hat den gesammten Inhalt des Sittengesetzes vor sich und ist sich über die Etikette: individuelle Vollkommenheit von vornherein schlüssig geworden, diese Etikette wird dann jedem einzelnen Gegenstande aufgeklebt — damit ist die Arbeit gethan. Aber eine Etikette ist kein Ursprungscertificat!

Ich schliesse meine Kritik der individualistisch-teleologischen Theorie mit dem Satz: vom Standpunkt des Individuums aus lässt sich das genetische Princip des Sittengesetzes, welches nur im Zweck gelegen sein kann, nicht gewinnen, und wenn nicht die Gesellschaft, sondern Gott oder die Natur es sein sollen, auf welche der Ursprung des Sittengesetzes zurückzuführen ist, so müssen sie dabei ein anderes Ziel im Auge gehabt haben als das aus dem Gefühl erreichter Vollkommenheit für das Individuum sich ergebende Glück.

Die individualistisch-teleologische Theorie der Ethik ist unhaltbar, Zwecksubject des Sittlichen kann nicht das Individuum als solches sein. Es bleibt mithin, da jedenfalls

der Mensch es ist, nur der Mensch als Glied der Gemeinschaft übrig, d. h. die Gesellschaft ist Zwecksubject des Sittlichen.

17. Der Fortschritt von der individualistischen zur gesellschaftlichen Theorie.

Die individualistische Theorie, wie ich sie fortan statt individualistisch-teleologische nennen werde, verlegt den Zweck des Sittlichen in das Individuum, die gesellschaftliche, wobei ich ebenfalls fortan den Zusatz: teleologisch fortlassen werde, in die Gesellschaft, oder in meiner Weise ausgedrückt: für jene ist Zwecksubject des Sittlichen das Individuum, für diese die Gesellschaft. In wenig Worte zusammengefasst lautet die letztere: das Bestehen und die Wohlfahrt der Gesellschaft ist der Zweck aller sittlichen Normen. Es ist der bekannte Satz, den Cicero de legib. III 3 für die Staatsgewalt ausspricht: salus populi summa lex esto.

Indem die gesellschaftliche Theorie das Individuum von dem Platz, den dasselbe sich mit Unrecht angemasst hat, verdrängt und die Gesellschaft dafür an die Stelle setzt, ist sie sich bewusst, dem Anspruch, den das Individuum in Bezug auf seine sittliche Bestimmung zu erheben berechtigt ist, so wenig Abbruch zu thun, dass sie im Gegentheil sich rühmen darf, demselben erst vollkommen gerecht zu werden. Die gesellschaftliche Theorie hat für das Individuum Raum, die individualistische aber nicht

für die Gesellschaft — das Ganze schliesst den Theil in sich, der Theil nicht das Ganze. Setzt der Theil sich sein Wohlergehen zum Ziel, so kann darüber das Ganze zu Grunde gehen, geschieht es von Seiten des Ganzen, so ist die Sorge für den Theil damit von selbst gegeben.

Das ist der erste Ueberschuss, dessen sich die gesellschaftliche Theorie gegenüber der individualistischen rühmen darf. Es ist der wichtige Satz: die Gesellschaft ist verpflichtet für ihre Mitglieder zu sorgen. Die individualistische Theorie ist nicht im Stande, diese Verpflichtung zu deduciren. Das Individuum, das sich selber als Zwecksubject setzt, sorgt für Andere nur insoweit, als die Rücksicht auf sich selber es erfordert, die Sorge für Andere ist nur die Reflexwirkung der für sich selber, sie endet, wo letztere aufhört.

Ein zweiter Ueberschuss der gesellschaftlichen über die individualistische Theorie besteht in dem hohen Lebensziel, das sie dem Individuum zuweist, und in dem Werth, den sie damit dem individuellen Dasein zuerkennt. Nach der individualistischen Theorie dreht sich die ganze Aufgabe des Individuums lediglich um sich selbst. Es ist das Atom, das für sich allein existirt, dessen Daseinssumme daher im glücklichsten Fall darin aufgeht, dass es für sich dasjenige erreicht hat, was zu erreichen war, d. h. dass es sich wohlgefühlt hat auf Erden. Die gesellschaftliche Theorie dagegen reiht das Individuum ein in das Gesammtleben, in den Entwicklungsprocess der Menschheit. Erst

dadurch bekommt das individuelle Leben Werth, erst damit gewinnt das Individuum die erhebende Gewissheit, dass es nicht vergebens gelebt hat, dass es vielmehr für seinen Theil einen wenn auch noch so verschwindenden Beitrag geliefert hat zum Werk der Menschheit.

Dass nun eine andere als die gesellschaftliche Auffassung des Sittlichen sich dauernd auf dem Boden der Wissenschaft habe behaupten können, sollte man kaum für möglich halten, am wenigsten, wenn man bedenkt, dass nicht bloss bereits die griechische Philosophie die gesellschaftliche Bestimmung des Menschen (ζῶον πολιτικόν) vollkommen richtig gewürdigt hatte, sondern dass auch das Christenthum sowohl theoretisch mittelst der Lehre vom Reiche Gottes als praktisch mittelst der vollkommen neuen realen Gestaltung der auf die ganze Menschheit berechneten christlichen Kirche jenen Gedanken der gesellschaftlichen Verbindung und Bestimmung der Menschen neu aufgenommen und weiter fortgebildet hatte. Aber gleich wie die Gesellschaft sich auf dem praktischen Gebiet des Lebens stets zum ewigen Kampfe mit dem Individuum verdammt sieht, so hat sie auch auf dem theoretischen der Ethik von jeher den Widerstand und die Auflehnung desselben gegen ihre Oberhoheit zu erdulden gehabt. Man möchte sagen, es sei der wissenschaftliche Trotz des sich als Selbstzweck fühlenden Individuums, welches sich dem von aussen, von Seiten der Gesellschaft herantretenden Gesetz nicht fügen will, sich vielmehr mit demselben

nicht anders glaubt verständigen und versöhnen zu können, als indem es dasselbe von sich aus zu gewinnen und zu deduciren versucht — der Versuch, das Ich zum Angelpunkt der sittlichen Weltordnung zu machen. Wie diese individualistische Auffassung sich an der Construction des Rechts und Staats versucht hat, wo sie in der Theorie des Naturrechts ihren wissenschaftlichen Abschluss erreichte, haben wir im Verlauf unseres Werks oft genug erfahren. Auf diesem Gebiete, wo es sich bloss um die wissenschaftliche Construction der äusseren Ordnung handelt, hat sie selber sich von ihrem Unvermögen, dieselbe von ihrem Standpunkt aus zu beschaffen, längst überzeugt und den Rückzug angetreten, auf dem Gebiete der Ethik dagegen, wo das rein Innerliche der Gesinnung in Frage kommt, hat sie eben aus dem Grunde sich länger zu behaupten vermocht, und noch bis auf den heutigen Tag ist der Individualismus aus diesem seinem letzten Schlupfwinkel nicht vertrieben. Die Aufgabe der Gegenwart und Zukunft besteht darin, ihm auch diesen seinen letzten Zufluchtsort abzuschneiden und an Stelle der Individualethik die Socialethik zu setzen.

Die Ansätze dazu sind allerdings so alt wie die Ethik überhaupt. Aber es ist wunderbar, wie die individualistische Ansicht sich der gesellschaftlichen gegenüber nicht bloss principiell zu behaupten vermocht hat, sondern wie sie selbst zu dem Zweck eine Bastardverbindung mit ihr nicht gescheut hat. Es ist ein Beweis für die

unwiderstehliche Macht der Wahrheit, dass selbst in der Periode der naturrechtlichen Ansicht bei der höchsten Blüthe des Individualismus die gesellschaftliche Auffassung die Schranken, welche die individualistische Ethik ihr principiell gesetzt hatte, in einzelnen Aeusserungen durchbricht, die sich mit letzterer in keiner Weise vertragen, zugleich freilich auch ein Beweis dafür, was der menschliche Geist an inneren Widersprüchen in sich zu beherbergen vermag, und wie wenig mit der halben Wahrheit gewonnen ist. Das Schauspiel, welches uns die Wissenschaft hier auf ihrem Gebiete darbietet, gleicht dem der Sonne, welche in einzelnen Strahlen das Wolkenmeer durchbricht, das sie umhüllt — es sind eben nur einzelne Strahlen, die keine Dauer haben.

Ich greife zum Beweise drei der bedeutendsten Schriftsteller der beiden letzten Jahrhunderte heraus: Leibniz, Kant, Bentham.

Wenn ich für die gesellschaftliche Theorie ein Motto suchte, ich wüsste in der ganzen Literatur kein besseres als den prägnanten Ausspruch von Leibniz*): omne honestum publice i. e. generi humano et mundo utile, omne turpe damnosum. Darin ist das System des gesellschaftlichen Utilitarismus, wie ich es im Folgenden zu begründen gedenke, vollständig ausgeprägt, und Leibniz selber hätte nichts weiter nöthig gehabt, als diesen Ge-

*) Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae § 76 (Opera omnia ed. Dutens IV p. 214).

danken zu Ende zu denken, um das ganze System zu begründen.

Aber der Gedanke taucht bei ihm nur auf wie der Blitz in dunkler Nacht, um sofort wieder zu verschwinden. Er gehört zu jenen phänomenalen Intuitionen des Genies, welche die fernen Ziele der Wissenschaft, die letztere erst auf dem langgestreckten und mühsamen Wege methodischer Forschung zu erreichen vermag, bereits längst im Voraus erschauen — meteorartige Erscheinungen, die aber eben darum, weil sie Meteore sind, an den Zeitgenossen unbeachtet und spurlos vorübergehen, und auf die erst der spätere Forscher, wenn die Wissenschaft inzwischen so weit vorgerückt ist, um das Ziel im vollen Tageslicht vor sich zu haben, aufmerksam wird. Für die damalige Wissenschaft und für Leibniz selber, der wenn auch eins der grössten, so doch immerhin ein Kind seiner Zeit war, war der Gedanke, den er aussprach, noch zu früh. Er tritt bei ihm auf in Verbindung mit zwei andern Gedanken, die seine volle Entfaltung zur Unmöglichkeit machten, und ich trage jetzt den ganzen Passus nach, dem ich jene Worte entnommen habe, und den ich oben absichtlich unterdrückt habe, um das Ueberraschende des Gedankens nicht abzuschwächen. Deus accedens effecit, ut quidquid publice i. e. generi humano et mundo utile est, idem fiat etiam utile singulis, atque ita omne honestum sit utile et omne turpe damnosum.

Darin liegen folgende drei Gedanken neben einander.

1) Der vollkommen richtige der Identität des Sittlichen mit dem gesellschaftlich Nützlichen.

2) Der unrichtige der Identität des gesellschaftlich oder allgemein Nützlichen mit dem individuell Nützlichen. Beides kann völlig auseinander fallen. Der Tod fürs Vaterland ist der Gesellschaft nützlich, nicht aber dem Individuum, das ihn erleidet. Hier spielt also ganz so wie bei Bentham (s. u.) der objective und subjective Utilitarismus ineinander über.

3) Die Zurückführung des Sittlichen auf Gott, der es einmal so eingerichtet habe, dass das Sittliche für die Gesellschaft gleichmässig wie für den Einzelnen nützlich sei. Es liegt darin bereits der erste Ansatz zu dem später von Leibniz ausgebildeten Gedanken der prästabilirten Harmonie der Weltordnung. Das Sittliche beruht dieser Auffassung zufolge nicht darauf, dass die Gesellschaft es selber aufgerichtet, weil sie es als unerlässliche Lebensbedingung erprobt hat, sondern darauf, dass Gott die positive Veranstaltung getroffen hat, dass es ihr und dem Einzelnen nützlich sei — es ist nicht sittlich, weil es nützlich, sondern nützlich, weil es sittlich ist.

Im Zusammenhang dieser Gedanken konnte allerdings die richtige Erkenntniss der Identität des Sittlichen mit dem gesellschaftlich Nützlichen weder für Leibniz selber, noch für seine Zeit weitere Früchte tragen.

Nicht minder überraschend ist die Anerkennung der gesellschaftlichen Bedeutung und Bestimmung des Sittlichen

bei Kant, womit sich bei ihm dann noch die der gesellschaftlichen Entwicklung desselben verbindet, freilich nicht der vollen, wie die geschichtliche Theorie des Sittlichen sie lehrt: gleichmässig die der sittlichen Normen, wie des sittlichen Willens, sondern die der äussern sittlichen Weltordnung. Von seinem Standpunkt des kategorischen Imperativs und der angebornen Vernunft aus, welcher der des Individuums ist, hätte ihm, sollte man sagen, ebensowohl die Gesellschaft wie die Geschichte unerreichbar sein müssen. Aber mit jener unbestechlichen Wahrheitsliebe, welche ihn kennzeichnet, jener Selbstverläugnung, welche lieber die eigene Theorie preisgiebt als der Wahrheit den Zutritt versagt, jenem Muth der Inconsequenz, welche sowohl im Handeln wie im Denken das unterscheidende Merkmal aller gesunden von den ungesunden Naturen bildet, setzt Kant sich über das Hinderniss, das die eigene Theorie ihm entgegenstellt, hinweg. Ich lasse ihn mit seinen eigenen Worten reden, da letztere mir nicht bloss bei dieser Gelegenheit von Werth sind, sondern da ich sie noch an späterer Stelle in Bezug zu nehmen gedenke*).

»Es ist ein nicht bloss gut gemeinter und in praktischer Absicht empfehlenswürdiger, sondern allen Ungläu-

*) Die folgenden Citate beziehen sich auf die Ausgabe seiner sämmtlichen Werke von Rosenkranz und Schubert. Sie sind entnommen seiner Abhandlung: »Ueber den Gemeinspruch: das mag für die Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis« (B. VII Abth. 1 S. 176 fl.) seinen »Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« (daselbst S. 317 fl.) und seinem »Streit der Fakultäten« (B. X S. 251 fl.).

bigen zum Trotz auch für die strenge Theorie haltbarer Satz: dass das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Bessern immer gewesen sei, und so fernerhin fortgehen werde, welches, wenn man nicht bloss auf das sieht, was in irgend einem Volke geschehen kann, sondern auch auf die Verbreitung über alle Völker der Erde, die nach und nach daran Theil nehmen dürften, die Aussicht in eine unabsehbare Zukunft eröffnet« (X S. 354). Der Ertrag, den der Fortschritt zum Bessern dem Menschengeschlecht abwerfen wird, wird nicht sein »ein immer wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung, sondern Vermehrung der Producte ihrer Legalität in pflichtmässigen Handlungen, durch welche Triebfeder sie auch veranlasst sein mögen d. i. in den guten Thaten der Menschen, die immer zahlreicher und besser ausfallen werden« (S. 354). .Jeder für seinen Theil ist berufen an der Verwirklichung des Sittlichen in der Welt mitzuwirken. »Die Tugendgesinnung beschäftigt sich mit etwas Wirklichem, was .... zum Weltbesten zusammenstimmt. In ihr den höchsten Werth zu setzen, ist kein Wahn, ... sondern baarer zum Weltbesten hinwirkender Beitrag« (X S. 209). Dieser Fortschrit zum Bessern »wird sich endlich auch auf die Völker im äussern Verhältniss gegeneinander bis zur weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken« (S. 355). Wir haben, wenn wir einen »Naturplan voraussetzen, die tröstende Aussicht in die Zukunft, in welcher die Menschengattung in weiter Ferne vorgestellt

wird, wie sie sich endlich doch zu dem Zustande emporarbeitet, in welchem alle Keime, die die Natur in sie legte, völlig können entwickelt, und ihre Bestimmung hier auf Erden kann erfüllt werden« (VII S. 334). Das Gegentheil hiesse aus der Geschichte ein Possenspiel machen. »Es ist ein, ich will nicht sagen, einer Gottheit, sondern selbst des gemeinsten, aber wohldenkenden Menschen höchst unwürdiger Anblick, das menschliche Geschlecht von Periode zu Periode zur Tugend hinauf Schritte thun und bald darauf ebenso tief wieder in Laster und Elend zurückfallen zu sehen. Eine Weile diesem Trauerspiel zuzuschauen, kann vielleicht rührend und belehrend sein; aber endlich muss doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Possenspiel, und wenn die Acteurs es gleich nicht müde werden, weil sie Narren sind, so wird es doch der Zuschauer, der an dem einen oder anderen Act genug hat, wenn er daraus mit Grunde abnehmen kann, dass das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei sei« (daselbst S. 222).

Wodurch wird dieser Fortschritt bewerkstelligt? Die Antwort, welche Kant darauf ertheilt, ist höchst überraschend. Nicht durch »ein immer wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung« (s. oben). »Der Fortschritt wird nicht sowohl davon abhängen, was wir thun (z. B. von der Erziehung, die wir der jungen Welt geben werden) und nach welcher Methode wir verfahren sollen, um es zu bewirken, sondern von dem, was die mensch-

liche Natur in und mit uns thun wird, um uns in ein Geleis zu nöthigen, in welches wir uns von selbst nicht leicht fügen würden. Denn von ihr oder vielmehr (weil höchste Weisheit zur Vollendung dieses Zweckes erfordert wird) von der Vorsehung allein, können wir einen Erfolg erwarten, der aufs Ganze und von da auf die Theile geht, da im Gegentheil die Menschen mit ihren Entwürfen nur von den Theilen ausgehen, wohl gar nur bei ihnen stehen bleiben und aufs Ganze, als ein solches, welches für sie zu gross ist, zwar ihre Ideen, aber nicht ihren Einfluss erstrecken können« (VII S. 324).

Damit haben wir wieder den ganzen Individualismus der kantischen ethischen Auffassung, das Eingeständniss, dass der kategorische Imperativ der Pflicht, der nur auf den Theil, nicht auf das Ganze gerichtet ist, nicht im Stande ist, die gesellschaftliche Entwicklung des Sittlichen zu beschaffen, die Vorsehung muss ihm zu Hülfe kommen. Aber eine gewisse Unterstützung findet letztere doch im Menschen selber. Freilich »nicht durch den Gang der Dinge von Unten hinauf, sondern von Oben herab« (die obige »Legalität in pflichtmässigen Handlungen«). Es ist zu hoffen, dass wenn die Weltregierer nur ihren eigenen Vortheil verstehen, »die Aufklärung und mit ihr auch ein gewisser Herzensantheil, den der aufgeklärte Mensch im Guten, das er vollkommen begreift, zu nehmen nicht vermeiden kann, nach und nach bis zu den Thronen hinaufgehe und selbst auf ihre Regierungsgrundsätze Einfluss habe«

(VII S. 331). Auch der öffentlichen Meinung räumt Kant einen erheblichen Einfluss an dem Fortschritt ein. Dagegen ist »von der Bildung der Jugend in häuslicher Unterweisung und Schulen, in Geistes- und moralischer, durch Religionslehre verstärkter, Cultur« für die Erziehung zum Guten wenig zu erwarten (X 356). Die moralische Grundlage im Menschengeschlecht wird nicht im Mindesten vergrössert werden, als wozu eine Art von neuer Schöpfung (übernatürlicher Einfluss) erforderlich sein würde (daselbst S. 455).

Die Aeusserungen Kants sollen mir an späterer Stelle (Theorie des sittlichen Willens) dazu dienen, um zu zeigen, wie weit er noch von der vollen Wahrheit entfernt war, an der gegenwärtigen dagegen, um darzuthun, wie weit er sich ihr bereits genähert hatte. Das endliche Ziel alles Sittlichen hat er vollkommen klar vor Augen, aber von seinem Ausgangspunkt ist es nicht zu erreichen, zwischen beiden spannt sich eine Kluft, die keine Deduction zu überbrücken vermag. Aber seine Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Verfolgung und von der Möglichkeit der Erreichung dieses Ziels ist eine so felsenfeste, dass er von der Vorsehung erwartet, was die Theorie nicht zu leisten im Stande ist. »Die moralische Grundlage im Menschengeschlecht wird nicht im Mindesten verändert werden, das Quantum der Moralität in der Gesinnung nicht wachsen« — damit hält er an seinem Ausgangspunkt fest. Es ist die Theorie von der

gänzlichen Unbildsamkeit des Willens, die Schopenhauer von ihm übernommen und in schroffster Weise zugespitzt hat, der Grundzug des Ungeschichtlichen, der einmal von der individualistisch-nativistischen Theorie unzertrennbar ist (S. 118). Aber im übrigen findet doch die Geschichte Zutritt. Die Thaten werden immer besser, obschon die Gesinnung sich nicht ändert, das »Weltbeste«, das Ziel, dem die ganze Bewegung des Menschengeschlechts nach dem »Naturplan« zustrebt, wird mehr und mehr verwirklicht, die Menschheit befindet sich im beständigen Fortschritt. Die Mittel, die dazu führen, sind nur äussere: Staatsgewalt, öffentliche Meinung, und somit ist auch das endliche Resultat der Entwicklung nur ein äusseres, in objectiver Beziehung die Vervollkommnung der äussern Ordnung, in subjectiver die bloss äusserliche der Handlungen.

So ist es also nur die halbe Wahrheit, die bei Kant durchbricht: halb in Bezug auf die Geschichte, welche nur über das Aeussere, nicht über das Innere Macht hat, halb in Bezug auf die Gesellschaft, welche zwar von dem Individuum dessen »Beitrag zum Weltbesten« empfängt, aber ohne selber als Zwecksubject des Sittlichen anerkannt worden zu sein — es sind nur die Reflexwirkungen des auf das Individuum berechneten kategorischen Imperativs, die ihr zu gute kommen.

Einen höchst bedeutenden Fortschritt macht die Erkenntniss des gesellschaftlichen Charakters des Sittlichen

mit Bentham. In Deutschland unter dem Einfluss der der realistisch-praktischen der Engländer diametral entgegengesetzten ideal-speculativen Richtung ist derselbe viel zu wenig gewürdigt worden, es gehört bei uns zum guten Ton, über seine Theorie wie über den verfehlten Antrag eines Abgeordneten in der Kammer einfach zur Tagesordnung übergehen. Mit grossem Unrecht, und zu unserem eigenen grössten Schaden! Bentham war nicht bloss einer der selbständigsten, originellsten Denker, der durch die Fülle und anregende Kraft seiner Gedanken und durch seinen gesunden praktischen Sinn und weittragenden Blick das Studium seiner Schriften in weit höherem Grade bezahlt macht, als dasjenige der Schriften der meisten seiner auf speculativen Stelzen einherschreitenden und die Oriflamme des Idealismus schwingenden Gegner, sondern er hat auch die Ethik um einen Beitrag vermehrt, der ihr meines Erachtens nie wieder verloren gehen kann. Den Gedanken, der bereits bei Leibniz vorübergehend auftauchte: omne honestum publice utile, omne turpe publice damnosum, und den auch Kant bei seinem »Weltbesten« im Auge hatte, hat Bentham zuerst bewusst und in voller Klarheit erfasst und ihn unter dem ganz zutreffenden Namen des Utilitarismus zu einem selbständigen ethischen System ausgebildet*) Aber leider verbindet sich

*) Das Hauptwerk ist: Grundsätze der Civil- und Kriminalgesetzgebung, herausgegeben von Dumont, deutsche Ausgabe von F. E. Beneke, 2 Bände, Berlin 1830.

mit diesem vollkommen richtigen Gedanken der völlig irrige, dass das Sittliche diesen Charakter des objectiv oder gesellschaftlich Nützlichen auch subjectiv oder individuell bewähren müsse. »Für die Anhänger des Princips der Nützlichkeit, sagt er (Bd. 1 Abth. 1 Kap. 1) ist die Tugend nur ein Gut mit Rücksicht auf die mit ihr verbundenen Lust, das Laster nur ein Uebel in Rücksicht der aus ihm hervorgehenden Unlust .... Fände der Anhänger des Princips der Nützlichkeit in dem allgemein angenommenen Verzeichniss der Tugenden eine Handlung, welche mehr Unlust als Lust zur Folge hätte, so würde er kein Bedenken tragen, diese angebliche Tugend für ein Laster zu erklären«. Damit spielt sich neben der Gesellschaft das Individuum als Zwecksubject des Sittlichen auf, und die Wahrheit, welche mittelst der Erhebung des Utilitarismus zum Princip des objectiv Sittlichen gewonnen ward, wird wiederum preisgegeben, indem der Eudämonismus nicht bloss als Motiv für das subjective Handeln, sondern als Zweck, als genetisches Princip der Sittlichkeit aufgestellt wird. Kein Wunder, dass nach den wuchtigen Schlägen, welche Kant dem Eudämonismus versetzt hatte, diese Theorie des Sittlichen in Deutschland keinen Boden finden konnte.

Aber indem man sich bei uns an den Irrthum hielt, den Bentham der Wahrheit beigemischt hatte, und der noch in jüngster Zeit von seinem Landsmann Herbert Spencer in dem oben (S. 118) genannten Werke von

neuem in einer Weise aufgefrischt ist, die ihm, wie ich an einer spätern Stelle hoffe darthun zu können, den Gnadenstoss versetzt hat, liess man sich die werthvollen Anregungen zur Erkenntniss der Wahrheit, welche man Bentham hätte entnehmen können, entgehen.

Inzwischen ist die Zeit eine andere geworden. Es ist nicht mehr die leicht verhallende Stimme des Mannes der Wissenschaft, welche um Einlass bittet für die gesellschaftliche Theorie, sondern es ist die durch die socialistischen Theorien wild und leidenschaftlich erregte Masse, welche mit wuchtigen Schlägen ans Thor pocht, dass es weithin erschallt, und die Schläfer aus ihren Träumen aufgescheucht werden. Ich habe schon an früherer Stelle (S. 120) die Ueberzeugung ausgesprochen, dass nicht das Denken, sondern das Leiden den wirksamsten Impuls des gesellschaftlichen Fortschritts enthält. Der Druck der bisherigen Einrichtungen muss erst fühlbar geworden sein, der Missbrauch tief und schmerzhaft ins lebendige Fleisch eingeschnitten haben, damit der Mensch aufgerüttelt werde und die bestehenden Zustände einer Kritik unterziehe. Der Druck des autoritativen und corporativen Princips in Staat und Kirche hat seiner Zeit die Reaction des Individualismus hervorgerufen, gleichmässig im Leben wie in der Wissenschaft. Es war die Zeit der Auflehnung des Individuums gegen die überlieferte Ordnung, die zuerst innerhalb der Kirche mit der Reformation begann und sich dann im Staatsleben in den Revolutionen fortsetzte und

in der naturrechtlichen Theorie ihren wissenschaftlichen Ausdruck fand. Aber wie der Individualismus hervorgerufen ward durch eine vorangegangene Einseitigkeit, so ist auch er wiederum der Einseitigkeit verfallen, um sodann abermals eine neue zu erzeugen. Auch im Socialismus tritt eine Uebertreibung der andern entgegen, und die Gesellschaft hat die grösste Ursache auf ihrer Hut zu sein. Aber des Irrthums und der Uebertreibung, deren er sich schuldig macht, werden wir uns nur dadurch erwehren, dass wir die Wahrheit, deren auch er sich rühmen darf, anerkennen. Dies praktisch zu thun, ist Aufgabe der Politik und sicherlich eine der schwierigsten, die je im Laufe der Geschichte an sie herangetreten sind. Es wissenschaftlich zu thun, ist Aufgabe der Gesellschaftswissenschaften und so insbesondere der Ethik. In beiden Richtungen bezeichnet unsere Zeit die Periode des Umschwungs. Was in der ersteren bereits geschehen ist und noch geschieht, gehört nicht hierher, jedenfalls aber zeigt es, welch' gewaltiger Fortschritt sich in unseren Anschauungen vollzogen hat, wenn, wie es bei uns in Deutschland augenblicklich der Fall, die Staatsgewalt sich die Verwirklichung von Ideen zum Ziel gesetzt hat, deren blosses Aussprechen noch vor einigen Decennien dem Theoretiker den vernichtenden Vorwurf eines Socialisten eingetragen hätte. Der grosse Mann, dem wir Deutschen die politische Wiedergeburt unseres Vaterlandes verdanken, hat auch in dieser Richtung seinen weittragenden staats-

männischen Blick und seine bekannte Vorurtheilslosigkeit und Unerschrockenheit bewährt; auch hier ist er es wiederum gewesen, welcher mit eiserner Faust das Thor zu öffnen sich anschickt, durch welches der Weg der Zukunft hindurchführt.

Leicht ist im Vergleich damit die Arbeit, welche die Theorie zu vollbringen hat, aber auch sie will gethan sein. Indem ich der blossen Anläufe, die in dieser Richtung geschehen sind, unter denen in erster Linie die Ethik des jüngern Fichte (Immanuel Hermann Fichte, System der Ethik, Leipzig 2 Bde. 1850—1853) zu nennen sein dürfte, geschweige, hebe ich nur dasjenige Werk hervor, in dem die gesellschaftliche Theorie meines Wissens zum ersten Male als wissenschaftliches System und unter dem entsprechenden Namen der Socialethik*) den Boden der Literatur betritt. Es ist das Werk des Dorpater Theologen Alexander von Oettingen, die Moralstatistik und die christliche Sittenlehre, Versuch einer Socialethik auf empirischer Grundlage (Erlangen 2 Theile 1858—74 Th. 1 Aufl. 2. 1874) ein Werk, gleichmässig hervorragend durch den Umfang und die Gediegenheit des Wissens, durch die Fülle des Stoffs, den der Verfasser von den verschiedensten,

*) Der Name: Socialethik ist zwar auch von Andern gebraucht worden, aber nicht in dem Sinne der auf die gesellschaftliche Ansicht gebauten gesammten Ethik, sondern er dient ihnen bloss zur Bezeichnung desjenigen Theils derselben, der die gesellschaftliche Stellung des Individuums zum Gegenstande hat, dem sie dann die Individualethik gegenüber stellen. So z. B. in dem System der Ethik des dänischen Theologen Martensen.

dem Theologen am wenigsten nahe liegenden Gebieten für seine Zwecke heranzieht, wie durch philosophischen Geist, Klarheit und Sicherheit in der Durchführung der Grundanschauungen und warme, geistvolle Darstellung. Ohne dem Verdienst des Verfassers, das Niemand freudiger anerkennen kann als ich, im Mindesten zu nahe zu treten, darf ich doch die Bemerkung nicht unterdrücken, dass er die Aufgabe in dem vollen Umfange, wie ich sie fasse, sich weder gestellt hat, noch als Theologe sich stellen konnte. Ich glaube unser Verhältniss kurz so bezeichnen zu können, dass er von den drei oben (S. 99) aufgestellten Kardinalfragen der Ethik nur an der zweiten: der vom Zweck des Sittlichen die Richtigkeit der gesellschaftlichen Auffassung nachzuweisen versucht, während die beiden andern davon gänzlich unberührt bleiben, und auch in Bezug auf die zweite hat er mir noch manches zu thun übrig gelassen. Ich betone dies nicht, um mein eigenes Verdienst hervorzuheben, sondern nur um zu constatiren, dass mein Unternehmen durch seine Arbeit nicht überflüssig gemacht worden ist, was der Kundige zwar auch ohne meine Bemerkung wissen wird, dem Unkundigen aber gesagt werden musste. Um jeden Schein der Anmassung von mir fern zu halten, will ich gern gestehen, dass ich mir wohl bewusst bin, wie gering mein persönliches Verdienst ist. Ich habe die Luft meiner Zeit eingeathmet, ohne im Stande gewesen zu sein, über jeden Athemzug Buch zu führen, ich weiss nur, dass ich alles,

was ich geben werde, der Zeit verdanke, in der ich lebe, und ich fühle mich nur als den Punkt, in dem der Gedankenstoff der Zeit vorübergehend persönliche Gestalt angenommen hat. Die geschichtlich-gesellschaftliche Theorie, die ich zu begründen gedenke, hing reif am Baum der Zeit, mir erübrigte nur, die reife Frucht zu brechen, womit freilich nicht gesagt sein soll, dass es dazu nur des Handausstreckens bedurft hätte — ohne Leitern und Klettern ist es dabei nicht hergegangen.

Ob nicht die Frucht, die ich biete, von Manchen als wurmstichige zurückgewiesen werden wird? Wenn ich bedenke, welchem Widerstande der immerhin in bescheidenen Grenzen gehaltene Versuch von Oettingen begegnet ist, *) so kann ich das Schicksal, das dem meinigen bevorsteht, im voraus wissen. Eine andere Frage ist, ob man meine Theorie widerlegen wird, und das dürfte nicht so leicht sein, als über sie den Stab zu brechen.

*) S. seinen Bericht darüber in Bd. 2 S. 24 fl. u. S. 36 u. fl.

18. Die gesellschaftliche Theorie. — Begründung derselben auf deductivem Wege. — Die gesellschaftliche Ordnung. — Differenz des objectiv und subjectiv Sittlichen. — Der Selbsterhaltungstrieb in Anwendung auf die Gesellschaft — gesellschaftlicher Egoismus, Eudämonismus, Utilitarismus. — Der Massstab des gesellschaftlich Nützlichen.

Die gesellschaftliche Theorie des Sittlichen d. h. die Behauptung, dass alle sittlichen Normen das Bestehen und Gedeihen der Gesellschaft zum Zweck haben, lässt sich auf doppeltem Wege beweisen, auf dem der Induction und dem der Deduction, auf jenem, indem wir aus dem geschichtlichen Dasein der Gesellschaft nachweisen, dass es so ist, auf diesem, indem wir aus den Bedingungen ihres Daseins darthun, dass es so sein muss. Wir werden beide Wege einschlagen, den zweiten hier, den ersten demnächst. (No. 19 u. fl.)

Deduction ist Darlegung logischen Zwanges. Sie setzt einen höheren Begriff voraus, aus dem sich der zu deducirende niedere mit zwingender Nothwendigkeit erschliessen lässt. In Bezug auf die gesellschaftliche Theorie lässt sich die Nothwendigkeit des Sittlichen für die Gesellschaft aus zwei solchen höheren Begriffen deduciren: aus dem eines aus einzelnen Bestandtheilen oder Gliedern sich zusammensetzenden Ganzen und aus dem eines Subjects. Die dialektische Verwendung des ersteren Begriffs

ergiebt uns den Begriff der Ordnung und der Sicherung derselben durch Normen, die des zweiten den der Lebensbedingungen der Gesellschaft und die Anwendbarkeit des Selbsterhaltungstriebes auf letztere.

Eine blosse Vielheit von einzelnen Gegenständen z. B. ein Haufen Steine ist kein Ganzes, kein neuer von ihnen verschiedener Gegenstand, sondern eine blosse Masse, es ist dieselbe Sache, statt im Singular im Plural gesetzt. Aber das aus den Steinen gebaute Haus ist kein blosser Haufe mehr, kein blosser Plural vom Singular Stein, sondern ein neuer von ihnen verschiedener Gegenstand und zwar ein die sämmtlichen einzelnen Bestandtheile zur Einheit zusammen fassender Gegenstand, d. h. ein Ganzes. In derselben Weise wie das Haus von dem Haufen Steine, unterscheidet sich die Gesellschaft von dem Haufen Menschen, sie ist nicht die blosse Vielheit der Einzelnen, nicht der Plural vom Singular Mensch, sondern die Vielheit derselben in ihrer Verbindung, d. h. sie ist ein aus den Einzelnen als ihren Gliedern sich zusammensetzendes Ganze. Das Bindemittel, welches dieselben zusammenkettet, haben wir seiner Zeit (Kap. VI) kennen lernen: das Bedürfniss der Ergänzung des Einen durch den Andern, und die Gesellschaft haben wir erkannt als die Form der geregelten und dauernden Befriedigung dieses Bedürfnisses oder die Organisation des Leben durch und für Andere.

Das unterscheidende Merkmal eines Ganzen von der

blossen Masse beruht auf dem Zusammenhang der einzelnen Stücke, darauf, dass sie nicht bloss äusserlich neben einander existiren, sondern dass sie sich in einander fügen, sich mit einander verbinden in der durch den Plan des Ganzen gesetzten Weise. Diese Art der Verbindung nennen wir Ordnung. Die Existenz des Hauses beruht darauf, dass jedem Stein seine bestimmte Stelle in demselben angewiesen ist, die er innehalten muss, wenn das Haus bestehen soll. Würden die Steine belebt und veränderten ihre Lage, so wäre es um das Haus geschehen.

Auf der Ordnung beruht also auch das Dasein der Gesellschaft, sie bildet ein absolutes, auf deductivem Wege d. h. aus dem Begriff eines Ganzen a priori zu erschliessendes Postulat der Gesellschaft — keine Gesellschaft ohne gesellschaftliche Ordnung.

Ordnung des Ganzen aber ist Abhängigkeit der Theile. Der Theil muss sich dem Ganzen fügen, wenn letzteres bestehen soll. Ordnung der Gesellschaft bedeutet also Abhängigkeitsverhältniss ihrer Glieder, Innehaltung des ihnen durch den Plan des Ganzen vorgezeichneten Verhaltens. Daraus ergiebt sich als fernerer Begriff der der gesellschaftlichen Norm, welche den einzelnen Gliedern, so weit dieselben nicht schon ihrer selbst wegen dasjenige thun, was die gesellschaftliche Ordnung mit sich bringt, ihr Verhalten vorzeichnet (die Norm als blosser Imperativ), und nicht minder die Nothwendigkeit der Sicherung der Befolgung der Norm, welche dem Willen

gegenüber in letzter Instanz nur durch Zwang möglich ist (die Norm als Macht). Die Begriffe Gesellschaft, gesellschaftliche Ordnung, gesellschaftliche Norm, gesellschaftlicher Zwang hängen demnach aufs engste zusammen, mit dem Begriff der Gesellschaft sind die drei letzteren implicite gesetzt.

Sehen wir uns nun, nachdem wir diese drei Postulate auf apriorischem Wege gewonnen haben, empirisch darnach um, wie die Wirklichkeit sich zu ihnen verhält, so weist uns das gesellschaftliche Leben zunächst eine Sphäre auf, in der sie sämmtlich verwirklicht erscheinen, es ist die des Rechts mit den drei postulirten Momenten: der Rechtsordnung, den Rechtsnormen, dem Rechtszwang.

Aber das Recht deckt die gesellschaftliche Ordnung nicht. Der apriorische Beweis dafür liegt in der oben (S. 81) nachgewiesenen Unzulänglichkeit des mechanischen Zwanges selbst für diejenigen Zwecke, auf die das Recht sich beschränkt, der empirische darin, dass die Sprache neben der Rechtsordnung noch eine zweite kennt: die sittliche Ordnung, bei der sie ebenfalls die Gestaltung des gesellschaftlichen, nicht die des rein individuellen Lebens im Auge hat. Dem »Sittengesetz« lässt sich zur Noth, wie es die individualistische Theorie in der That thut, eine ausschliessliche Beziehung auf das Individuum geben, der »sittlichen Ordnung« nicht; bei dem letzteren Ausdruck hat die Sprache zweifellos ebenso wie bei der »Rechtsordnung« das Leben der Gesammtheit im Auge.

Auch dem zweiten obigen Postulat: der Norm, begegnen wir innerhalb der Sphäre des Sittlichen, es ist das Sittengesetz, und wenn es wahr ist, was wir behaupteten, dass jede Ordnung in Anwendung auf eine Mehrheit von Menschen die Norm postulirt, und wenn ferner das Leben der Gesellschaft der Schauplatz ist, auf dem wir die sittliche Ordnung zu suchen haben, so ist damit auch das Sittengesetz als ein Postulat dieser Ordnung dargethan, d. h. es ist damit auf deductivem Wege der Beweis der gesellschaftlichen Bedeutung des Sittengesetzes erbracht.

So würde uns für die sittliche Ordnung nur noch das Moment des Zwanges fehlen. Mit derselben Zuversicht, mit der manche Astronomen auf Grund ihrer Berechnungen das Dasein eines bisher noch nicht entdeckten Planeten behaupteten und fanden, sagen auch wir: auch dies dritte Moment muss sich finden lassen, die sittliche Weltordnung böte eine Lücke dar, wenn es fehlte. Das Gegentheil hiesse: die Gesellschaft stellt Normen auf, die sie im Interesse ihrer Ordnung für erforderlich hält, ohne ihnen den nöthigen Nachdruck zu verleihen — sie philosophirt über dasjenige, was nöthig ist, aber sie sorgt nicht dafür, dass es geschehe. Und man braucht kein Leverrier zu sein, um dies noch fehlende Stück der sittlichen Weltordnung zu entdecken, es liegt so nahe, dass man es gerade darum leicht übersehen kann. Es ist die Zucht- und Erziehungsgewalt der Gesellschaft, die Macht, die uns auf

Schritt und Tritt umgibt, die uns durch unser ganzes Leben hindurch begleitet, als Erziehung des Hauses beim Kinde beginnt und beim Verlassen desselben in Form des sittlichen Urtheils der Welt: der öffentlichen Meinung, ihr Werk weiter fortsetzt und in einer Weise fortsetzt, der Niemand, weder der Höchste noch der Niederste, sich entziehen kann. Wie dem Rechtsgesetz die mechanische Zwangsgewalt des Staats, so correspondirt dem Sittengesetz die psychologische Zwangsgewalt der Gesellschaft. Wir werden sie demnächst (Theorie des sittlichen Willens) kennen lernen.

So haben wir die Dreitheilung, die wir auf apriorischem Wege deducirt haben, nicht minder beim Sittlichen als beim Recht wiedergefunden:

Rechtsordnung	—	Sittliche Ordnung.
Rechtsgesetz	—	Sittengesetz.
Mechanischer Zwang der Staatsgewalt	—	Psychologischer Zwang der Gesellschaft.

Also zwei Ordnungen statt der von uns auf apriorischem Wege deducirten einen! Offenbar reicht keine von beiden für sich allein aus, jede hat die andere zu ergänzen. Der Grund davon liegt nicht in dem Moment der Norm, nicht darin, dass nicht auch das Rechtsgesetz ganz dasselbe vorschreiben könnte, wie das Sittengesetz, sondern in dem Moment des Zwanges, darin, dass weder der Staat mit dem mechanischen, noch die Gesellschaft mit dem psychologischen Zwange für sich allein die

erforderliche gesellschaftliche Ordnung vollständig herzustellen und zu sichern vermögen. Beide Arten des Zwanges sind unvollkommen, beide haben ihre Vorzüge und ihre Mängel. Der Vorzug des mechanischen Zwanges liegt in der Sicherheit, Unausbleiblichkeit seiner Wirkung — wo er einmal in Vollzug gesetzt wird, erreicht er auch, was er soll. Seine Unvollkommenheit liegt in der Beschränktheit seiner Wirkungssphäre, er ist, wenn ich mich so ausdrücken darf, zu unbeholfen, schwerfällig, robust, um der gesellschaftlichen Norm überall hin folgen zu können. Die Eingänge, die für letztere noch weit genug sind, um hindurch zu schlüpfen, sind für ihn zu eng, er muss draussenvor bleiben. Der Vorzug des psychologischen Zwanges liegt in der unbegränzten Weite seiner Wirkungssphäre, er dringt wie die Luft überall hin, in das Innerste des Hauses wie an die Stufen des Thrones, an Stellen, wo der mechanische Zwang jede Wirksamkeit versagen würde, aber seine Schwäche liegt in der Unsicherheit seiner Wirkung — dem sittlichen Urtheil der Gesellschaft, der öffentlichen Meinung kann man Trotz bieten, dem Arm des Staats nicht.

So müssen also beide Arten des Zwanges zusammentreffen, um sich gegenseitig zu ergänzen, und damit ist die praktische Nothwendigkeit beider Ordnungen dargethan, die daher auch überall sich wiederholen; es gibt kein Volk, das ohne das Recht, und keins, das bloss mit dem Recht ausgereicht hätte.

Wir haben das extensive Moment, wodurch sich die

sittliche Ordnung von der rechtlichen unterscheidet, nur relativ dahin bestimmt: sie reicht weiter als die rechtliche. Lässt sich dasselbe nicht absolut bestimmen, d. h. lassen sich nicht die Grenzen principiell abstecken, bis wohin die sittliche Ordnung sich erstreckt, oder verlieren sie sich bei ihr ebenso wie bei der rechtlichen ins Unbestimmte? Die Frage ist gleichbedeutend mit der nach der Erstreckung des Sittengesetzes, da, wie wir oben gezeigt haben, Gesetz und Ordnung sich stets bedingen.

Also wie weit reicht das Sittengesetz? Umfasst es das gesammte menschliche Handeln oder nur einen Theil desselben?

Vom Standpunkt einer apriorischen Betrachtung aus, auf den wir uns auch bei dieser Frage wiederum zurückversetzen, um zu erproben, wohin wir von ihm aus gelangen, möchte man sagen: alles, was an menschlichen Handlungen zum Bestehen der Gesellschaft nöthig ist, bildet ein Stück der sittlichen Ordnung und fällt eben damit in den Bereich des Sittengesetzes. Die Gesellschaft besteht aber nur in den Individuen, mithin würde nicht bloss dasjenige, was dieselben mit Rücksicht auf sie, sondern auch mit Rücksicht auf sich selber vornehmen, in die Sphäre des Sittengesetzes fallen. Wir würden auf diesem Wege dahin gelangen, das gesammte menschliche Dasein nach allen seinen Seiten hin, nach der physischen, geistigen, ökonomischen, rechtlichen, dem Sittengesetz zu vindiciren. Auch der Egoismus würde auf diese Weise eine sittliche Bedeutung erlangen.

Damit aber, scheint es, würde das Sittengesetz sich selber vernichtet haben, denn ein Sittengesetz, das den Egoismus in sich aufgenommen hat, ist kein Sittengesetz mehr, es ist Naturgesetz geworden. Und welchen Sinn sollte es haben, dem Egoismus noch erst durch das Sittengesetz dasjenige vorzuschreiben, was er schon von selbst thut?

Unsere sprachlichen Untersuchungen (S. 87) haben uns in Bezug auf die Handlungen des Individuums die Dreitheilung der sittlichen, unsittlichen und sittlich indifferenten oder erlaubten Handlungen ergeben. Damit ist eine scharfe Demarcationslinie zwischen dem Egoismus und dem Sittengesetz gezogen, beide haben ihr Reich für sich, die Sittlichkeit das ihrige, auf dem sie die Unterordnung des Egoismus in Anspruch nimmt, letzterer das seinige, in das sie sich nicht einmischt, auf dem sie ihm vielmehr freies Spiel lässt. Die Kategorie des »Erlaubten« schliesst im Sinne der Sprache, d. h. nach dem Urtheil des Volks, welches ja für die Frage vom Sittlichen zuerst in Betracht gezogen werden muss, die oben versuchte Ausdehnung des Sittengesetzes über das gesammte menschliche Handeln aus. Essen, Trinken, Schlafen, Fortpflanzung mag zur Erhaltung des Menschen und des Menschengeschlechts und damit der Gesellschaft noch so nothwendig sein, aber Niemandem fällt es ein, dieselben als sittliche Handlungen zu bezeichnen.

Damit scheint die Frage abgethan zu sein. Das Sitten-

gesetz umfasst nicht sämmtliche menschliche Handlungen, es scheiden diejenigen aus, die dasselbe dem Egoismus überlässt, und wenn wir auf Grund dieses Resultats die Frage: worauf beruht die sittliche Ordnung? beantworten wollen, so müssen wir beide nennen: das Sittengesetz und den Egoismus oder das Naturgesetz.

So bliebe mithin das Sittengesetz hinter der sittlichen Ordnung zurück, und unsere ganze Deduction von der nothwendigen Congruenz der Ordnung und des Gesetzes würde hinfällig, wenn wir nicht etwa, um sie zu retten, den Einklang beider dadurch herstellen wollten, dass wir den Begriff der sittlichen Ordnung auf die blosse Herrschaftssphäre des Sittengesetzes einengten. Das ist aber sprachlich unmöglich. Unter diesem Ausdruck verstehen wir einmal die gesammte Ordnung des menschlichen Daseins: Handel und Wandel, Verkehr, Arbeit, Selbsterhaltung, Fortpflanzung, ohne dabei zu unterscheiden, ob die Natur durch den Egoismus oder die Gesellschaft und der Staat durch das Sitten- und Rechtsgesetz das Getriebe erhält.

Oder sollte doch nicht vielleicht das Sittengesetz über die ganze sittliche Ordnung ausgedehnt werden können? Vielleicht, dass der Egoismus das Gebiet, das er als das seinige betrachtet, vom Sittengesetz nur zu Lehn trägt und nur so lange frei auf demselben zu schalten und zu walten ermächtigt ist, als er als Vasall seine Pflicht thut, von dem Moment an aber, wo er sich ihrer entschlägt, zur Pflicht und Ordnung zurückgerufen wird.

Und so ist es in der That. Das Sittengesetz hat nicht nöthig, dem Menschen das Essen und Trinken anzubefehlen, Niemand erfüllt damit eine sittliche Pflicht. Und doch! — wenn der Lebenssatte sich desselben enthält, um seinem Leben ein Ende zu machen, so erhebt das Sittengesetz seine Stimme und macht ihm Essen und Trinken zur Pflicht, denn der Selbstmörder, der die Waffe gegen sich richtet, kehrt sie zugleich gegen die Gesellschaft, er sucht sie um eines ihrer Mitglieder ärmer zu machen. In diesem Fall, wo die Lust des Lebens zur Last wird, wird die Last Pflicht — das Sittengesetz kommt dem Naturgesetz zu Hülfe.

Da tritt also hinter dem scheinbar gänzlich sich selber überlassenen Egoismus plötzlich die Gesellschaft mit einem Gebot hervor, von dem bisher nichts verlautete, ein Zügel wird angezogen, von dem derselbe, so lange er sich in der richtigen Bahn bewegte, nichts merkte, den er aber zu fühlen bekommt, so wie er Miene macht, dieselbe zu verlassen.

Nun ist es aber klar, dass die Unterlassung eines Handelns nicht Pflichtverletzung sein kann, wenn das Handeln selber nicht Pflicht ist. Die Pflicht muss bereits vorhanden sein, wenn sie übertreten werden soll. Haben wir sie vorher nicht bemerkt, so ist das unsere Schuld. Versteckt als latente war sie bereits da, die ungewöhnliche Gestaltung des Verhältnisses ruft sie nicht erst ins Leben, sondern nur uns ins Bewusstsein.

In dieser latenten Gestalt beherrscht das Sittengesetz und die Pflicht das ganze Gebiet des menschlichen Handelns. So lange der Egoismus thut, was er soll, haben beide keinen Anlass sich zu rühren, sie überlassen ihn scheinbar ganz sich selber, gleich als ob sie an seinem Thun und Treiben nicht den geringsten Antheil nähmen; es ist der Zügel, der schlaff herunterhängt, so lange das Pferd in gerader Bahn fortläuft. Aber so wie der Egoismus in eine verkehrte Bahn einlenkt, wird der Zügel angezogen, und von jetzt an übernimmt das Sittengesetz seine Leitung.

Würde der Trieb der Selbsterhaltung, den die Natur dem Menschen eingepflanzt hat, niemals versagen können, so bedürfte es allerdings dessen nicht. Aber wie es einmal ist, muss das Sittengesetz das Manco des Naturtriebes decken. Es ist die Sicherheitsvorrichtung der Maschine, die bei normaler Function in Unthätigkeit verharrt, aber bei einer Störung in Thätigkeit tritt. In dieser Weise steht das Sittengesetz überall hinter dem Naturgesetz; unthätig, so lange dasselbe ausreicht, aber stets auf der Lauer, um sofort einzugreifen, wo es Noth thut. In diesem Sinn gibt es also nichts sittlich Indifferentes, alles, was der Mensch thut, ist sittlich von Erheblichkeit, sei es positiv oder negativ, d. h. gut oder böse, dem Gemeinwesen nützlich oder schädlich — ein Mittelding zwischen beiden gibt es nicht.

Wenn gleichwohl die Sprache den Begriff des Er-

laubten aufstellt, damit also ein Gebiet des Handelns ausscheidet, für das sie die Geltung des Sittengesetzes und der Pflicht negirt, so steht dies hiermit keineswegs in Widerspruch. Denn die Sprache versetzt sich dabei auf den Standpunkt des handelnden Subjects, das, selbst wenn ihm dieses Handeln als Pflicht vorgezeichnet wäre, doch dasselbe nicht um der Pflicht, sondern um seiner selbst willen vornehmen würde. Es bewährt sich hier die Wichtigkeit des von uns betonten Unterschiedes zwischen Zweck und Motiv des Sittlichen (S. 133). Die Gesellschaft hat keinen Grund, dem Egoismus, der seinetwegen handelt, den Beitrag, den er damit objectiv für ihre Zwecke abführt, subjectiv zum Verdienst anzurechnen, ihm denselben in sein Conto als »gut« einzuschreiben. Die sittliche Handlung trägt sie ihm als »Haben«, die unsittliche als »Soll«, als »Schuld« ein — jede sittliche »Schuld« ist ein Schuldposten im Schuldbuch der Gesellschaft — bei der erlaubten dagegen geht Soll und Haben glatt gegen einander auf, Gesellschaft und Individuum sind sich gegenseitig nichts schuldig, der Egoismus hat seinen Lohn vorweg, er hat sich selber bezahlt gemacht — das Erlaubte figurirt nicht als Posten im Schuldbuch der Gesellschaft, d. h. es ist sittlich indifferent.

Ganz dasselbe gilt auch von dem sittlich Verbotenen, wenn die Unterlassung desselben sich nach dem oben (S. 84) Gesagten nicht als Willensaction qualificiren lässt, d. h. wenn für das Subject nicht die mindeste

Versuchung zur Vornahme desselben bestand. Welche Summe des sittlichen Handelns würde sonst der Millionär, der nicht stiehlt, betrügt und raubt, aufzuweisen haben im Vergleich mit dem armen Mann! Es wäre die sittliche Buchführung des Pharisäers, mit der aber die des allgemeinen sittlichen Urtheils nicht übereinstimmt.

Mit dem Gesagten haben wir eine höchst wichtige sprachliche Thatsache constatirt, welche meines Wissens bisher noch nicht die gebührende Betrachtung gefunden hat, und ohne die doch eine klare Einsicht in das Wesen des Sittlichen, wie es einmal von der Sprache erfasst worden ist, schlechterdings nicht zu gewinnen ist. Es ist die Amphibolie des Sittlichkeitsbegriffs. Wie die Sprache den Ausdruck Recht im doppelten Sinn gebraucht: im objectiven (= Rechtsordnung, Rechtsgrundsätze) und im subjectiven (= Berechtigung) so auch den Ausdruck: sittlich und Sittlichkeit. Bei beiden bleibt das subjective Glied hinter dem objectiven um etwas zurück. Beide Glieder verhalten sich nicht einfach zu einander wie Abstractes und Concretes, so dass die Verwirklichung des Objectiven im einzelnen Fall stets das Subjective ergebe. Nicht jeder Rechtssatz, dessen Thatbestand im einzelnen Fall concret wird, erzeugt ein Recht im subjectiven Sinn, so z. B. nicht der verbietende oder infirmirende (das ist derjenige, der einen beabsichtigten rechtlichen Erfolg zu einer rechtlichen Unmöglichkeit macht, z. B. eine Ehe unter Geschwistern), nicht jede Verwirklichung des

Sittengesetzes enthält eine sittliche Handlung, bei beiden müssen sich vielmehr zu dem Zweck noch eigenthümliche Voraussetzungen in der Person des Subjects hinzugesellen, beim Recht das vom Recht anerkannte Interesse*) an der Verwirklichung des Rechtssatzes, beim Sittengesetz die individuelle Willensbestimmung zum Sittlichen, die sittliche Gesinnung. Die Erörterung des letzteren Moments ist der Theorie des sittlichen Willens vorzubehalten, wo der Begriff des Sittlichen erst seinen vollen Abschluss erhalten wird.

Wir haben hiermit dargethan, dass das Sittengesetz nicht in dem engen Sinn des subjectiv Sittlichen, sondern in dem weiten des objectiv Sittlichen zu nehmen ist, wie er dem Ausdruck der sittlichen Ordnung zu Grunde liegt, und es ist damit die Congruenz der sittlichen Ordnung und des Sittengesetzes, die wir oben auf apriorischem Wege deducirt hatten, aufrecht erhalten. Gleich der ersteren umfasst auch das Sittengesetz das ganze menschliche Dasein, es passt für dasselbe der Wahlspruch: nihil humani alienum a me puto — nichts, gar nichts ist ihm fremd, alles hat von seinem Standpunkt aus Werth und Bedeutung.

Erst dadurch bekommt das menschliche Leben seine Weihe. Das Sittengesetz breitet seinen verklärenden Schein über alles, was wir thun, selbst über das scheinbar völlig

*) In Bezug auf dieses von mir als das entscheidende Moment des Rechts im subjectiven Sinn aufgestellte Erforderniss s. meinen Geist des röm. Rechts Theil III Abth. 1 S. 327 fl. (Aufl. 3).

Bedeutungslose, selbst über die Lust, die Erholung, das Vergnügen. Auch sie haben eine hohe objectiv sittliche Bedeutung, denn sie sind die unentbehrlichen Quellen unserer Kraft, welche letztere ja nicht bloss uns, sondern der Menschheit zu gute kommt; sie sind das erfrischende Bad, durch das wir uns, wenn wir matt und müde geworden, von neuem zu unserer Lebensaufgabe stärken. Auch derjenige, welcher dieses Bad Anderen reicht, und bestände sein ganzer Lebensberuf wie der des Künstlers auch in nichts anderem, als die Müden und Matten, die Gedrückten und Betrübten durch die glückliche Gabe, welche die Natur ihm verliehen, zu erfreuen und zu erquicken, aufzurichten und zu erheben — das Loos der Rose, welche neben der Rübe ebenfalls ihre Berechtigung hat — auch er führt der Gesellschaft seinen Theil reichlich ab. Und selbst diejenigen, welche durch die Gaben ihres Geistes oder Witzes oder bloss durch ihren Frohsinn und ihre Heiterkeit die Stimmung Anderer heben und beleben, auch sie wirken, ohne es zu wissen und zu beabsichtigen, mit an der sittlichen Ordnung, denn auch sie liefern ihre Beisteuer zur Stärkung der menschlichen Kraft. Es sind Licht- und Sonnenstrahlen, die sie in ein Leben werfen, das öde und düster wäre, wenn es des heiteren Sonnenscheins entbehren müste. Wenn es einen Geist gäbe, der den Beitrag eines Jeden zum »Weltbesten«, um den Ausdruck von Kant (S. 162) beizubehalten, in ein Buch eintrüge und nach seinem Werth bezifferte, es wäre

die Frage, ob er nicht den Trägern der Freude einen ebenso hohen Posten gut schreiben würde, als den Lastträgern des Nützlichen, ob nicht im Haushalt der Menschheit ein schönes Lied oder Kunstwerk, das Tausenden und aber Tausenden eine Quelle der Erfrischung und seligen Selbstvergessens wird, einen ganzen Haufen von harter Arbeit und Pflichterfüllung aufwöge.

Vermittelst dieser Auffassung wird auch der Egoismus in seine richtige sittliche Beleuchtung gerückt. Auch er darf sich rühmen der sittlichen Ordnung anzugehören, ein von Gott selber vorgesehenes Glied derselben zu sein, und er hat, indem er das Werk verrichtet, das ihm im Weltplan zugedacht ist, keine Ursache, sich scheu zu verkriechen oder sich seiner selbst zu schämen. Nicht der Egoismus als solcher ist unsittlich — das kann nur einem völlig ungesunden Urtheile so erscheinen, welches das Sittliche lediglich nach den subjectiven Massstab bemisst — sondern nur das Uebermass desselben. Auch ihn also nehmen wir auf in die sittliche Weltordnung, und nicht widerwillig als einen leidigen Eindringling, den wir einmal nicht zurückweisen können, sondern als den erstgebornen Sohn des Hauses, der darin sein Erstgeburtsrecht beansprucht, wir fügen nur den Vorbehalt hinzu, dass er sich der Hausordnung füge.

Das ist die sittliche Ordnung, und damit haben wir den ersten Theil unserer Aufgabe erledigt. Er bestand in der dialektischen Verwerthung des Begriffs des aus

mehreren Bestandtheilen sich zusammensetzenden Ganzen in Anwendung auf die Gesellschaft, in dem Nachweise, dass der Begriff des Ganzen in dieser Anwendung den der Ordnung, dieser den des Gesetzes, und letzterer wiederum den des Zwanges in sich schliesst. Die empirische Betrachtung der Gesellschaft hat ergeben, dass diese drei Postulate innerhalb ihrer in doppelter Gestalt realisirt sind: in der des Rechts: als Rechtsordnung, Rechtsgesetz, Rechtszwang — in der des Sittlichen: als sittliche Ordnung, Sittengesetz, socialer Zwang.

Wir wenden uns dem zweiten Theil unserer Aufgabe zu: der dialektischen Verwerthung des auf die Gesellschaft übertragenen Begriffs des Subjects. Wir steigern unsere bisherige Vorstellung eines Ganzen, welches auch unbelebt sein kann, zu der eines belebten zur Einheit der Persönlichkeit zusammengefassten Wesens. Die drei Momente unserer bisherigen Deduction: Ordnung, Gesetz, Zwang nehmen damit die Gestalt an: Leben, Erkenntniss und Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft. Das Verhältniss des Sittlichen zur Gesellschaft im Lichte dieser Auffassung ist ausgedrückt mit der Formel: die Gesellschaft ist Zwecksubject des Sittlichen.

Der Gewinn, den wir von dieser Vertauschung der unpersönlichen Vorstellung der Ordnung mit der persönlichen des Subjects zu erzielen gedenken, besteht darin, dass wir damit für das Sittliche eine Anknüpfung gewinnen,

die für die richtige Auffassung desselben von äusserster Wichtigkeit ist, nämlich die Anlehnung an das oberste Gesetz der Natur: das der Selbsterhaltung. Ist die Gesellschaft dasjenige, wofür wir sie ausgeben: ein belebtes Wesen, so ist auch sie diesem Gesetz unterstellt, und damit ist für das Sittliche ein Gesichtspunkt von unschätzbarem Werth gewonnen. An dieser Personification der Gesellschaft hängt nach meinem Dafürhalten die ganze Ethik.

Ich weiss, dass der Gebrauch, den ich im ersten Bande dieser Schrift von dieser Vorstellung der Persönlichkeit der Gesellschaft gemacht habe, bei manchen Juristen Anstoss erregt hat, und der Jurist hat vollkommen Recht, wenn er dieselbe für seine Zwecke zurückweist, da sie für letztere völlig ungeeignet ist. Die Gesellschaft kann nicht vor Gericht auftreten — damit ist ihre Persönlichkeit für den Juristen abgethan. Aber auch der Jurist wird nicht umhin können, ausserhalb seines Gebietes Personen anzuerkennen, die nicht vor Gericht auftreten können, er wird es dem Politiker oder Historiker nicht verwehren, von einer politischen oder religiösen Partei zu reden, lediglich aus dem Grunde, weil eine Partei keine Persönlichkeit im juristischen Sinn (juristische Person) ist. Der juristische Leisten ist für den juristischen Gebrauch höchst werthvoll, und Niemand kann seine Unentbehrlichkeit weniger verkennen als ich, aber der juristische Leisten ist nicht das Mass aller Dinge, und einem Juristen, der

ihn in diesem Sinn zu verwenden gedächte, könnte man nur zurufen: Schuster bleib bei deinem Leisten. Aber selbst der Jurist hat sich des Verkehrs mit dieser von ihm detestirten Persönlichkeit nicht zu enthalten vermocht, auch der Jurist vom reinsten Wasser nimmt keinen Anstand, mit Savigny und Puchta den Volksgeist oder die Volksüberzeugung als Quelle des Gewohnheitsrechts zu bezeichnen. Ist der »Volksgeist« bestimmter, als die »Gesellschaft«? Ich denke, beide nehmen sich nicht viel!

So greife ich denn die Vorstellung der Persönlichkeit der Gesellschaft, deren ich mich im Verlauf meines Werkes in Beziehung auf die Frage vom Zwecksubject des Rechts und des Sittlichen schon so oft bedient habe (I S. 454, II S. 192 u. a.) unbeanstandet wiederum auf. Sie wird uns fortan unausgesetzt begleiten; es wird sich zeigen, welche Dienste sie uns zu leisten vermag.

Der Gebrauch, den wir von ihr an dieser Stelle zu machen gedenken, besteht darin, dass sie uns als Brücke dienen soll, um das Gesetz der Selbsterhaltung auf die Gesellschaft zu übertragen. Gehört letztere zu den lebenden Wesen, so unterliegt auch sie dem Gesetz, das die Natur für alles, was Odem hat, aufgestellt hat. Der Selbsterhaltungstrieb ist der unzertrennliche Begleiter alles Lebens, der Wächter und Hüter, dem die Natur die Sorge für die Erhaltung desselben anvertraut hat. Mit der Statuirung des Lebens auf Seiten der Gesellschaft ist der

Selbsterhaltungstrieb auf deductivem Wege auch für sie dargethan, und es bedarf nur noch der empirischen Untersuchung, in welcher Weise sich derselbe bei ihr äussert. Aber so viel wissen wir aus dem Obigen bereits, dass die Herstellung einer Ordnung für sie zu den unerlässlichen Bedingungen ihres Daseins gehört, und mit Hinblick darauf und unter Vorbehalt des gewonnenen demnächst auf inductivem Wege zu führenden Beweises stellen wir für das Sittengesetz dieselbe Formel auf, der wir uns früher (I S. 434) für das Recht bedient haben: Inbegriff der von der Gesellschaft (auf ihrer derzeitigen Entwicklungsstufe) erkannten Lebensbedingungen.

Was ist Grosses damit gewonnen? Um dies zu begreifen, möge der Leser sich erinnern, dass die individualistische Theorie des Sittlichen, wie oben (S. 114) nachgewiesen, nicht im Stande ist, den Widerspruch zwischen dem Egoismus und seinem Gegenstück: dem Sittlichen, zu vermitteln. Sie sieht sich zu der Annahme gezwungen, dass die Natur zwei Ausgangspunkte nöthig gehabt, zwei Fäden angeknüpft hat, um die sittliche Welt zu Stande zu bringen, und sie statuirt damit einen Dualismus und Antagonismus, den die Natur sonst nirgends kennt, denn sonst spinnt letztere überall den einen Faden fort, alles Nachfolgende enthält nur die Weiterbildung des Vorhergehenden. Beim Sittlichen reisst ihr jener Theorie zufolge der Faden ab, sie muss von neuem ansetzen, um dasselbe zu Wege zu bringen, von neuem ihre Stimme

erheben, um den Menschen zu lehren, was er thun soll — Egoismus und Sittlichkeit stehen sich als zwei separate Gedanken der Natur schroff gegenüber.

Aber die Natur hat auch hier nicht nöthig gehabt, die Einheitlichkeit ihres Grundplans und die Continuität seiner Durchführung aufzugeben. Das Sittliche ist nichts als der Egoismus in höherer Form: der Egoismus der Gesellschaft. Derselbe Trieb der Selbsterhaltung, der auf der Stufe des individuellen Daseins die Gestalt des Egoismus annimmt, tauscht dafür auf der gesellschaftlichen die Form des Sittlichen ein. Nur der Name, mit dem die Sprache diese höhere Form desselben belegt, wird ein anderer, die Sache bleibt dieselbe. Den Namen gebraucht sie nur für die Mittelregion des individuellen menschlichen Daseins; was unter dieser Region liegt: die Sphäre des thierischen, und was über derselben liegt: die des gesellschaftlichen Daseins, wird von ihr mit diesem Namen nicht belegt; Egoismus wird nur von demjenigen Wesen gebraucht, welches das Wort Ich aussprechen kann (S. 173), das kann aber weder das Thier, noch die Gesellschaft. Der Grund ist darin zu erblicken, dass nur in der mittleren Region jener Gegensatz zum Sittlichen stattfindet, den die Sprache stillschweigend bei dem Worte Egoismus im Sinne hat; die untere kennt denselben nicht, weil das Sittliche nicht bis zu ihr hinabreicht, die obere nicht, weil sie selber das Quellgebiet des Sittlichen enthält — das Licht kann sich selber nicht im Licht

stehen. Allein dies hindert uns nicht, das Phänomen, das alle drei Stufen uns wiederspiegeln, als ein seinem letzten Grunde nach gleiches zu erkennen. Die Vorderfüsse des Vierfüsslers nehmen beim Menschen die Gestalt und den Namen der Arme an, aber der Zoologe, der dem Gedanken der Natur in der Schöpfung nachgeht, erblickt in den Armen des Menschen nur eine Fortbildung der Vorderfüsse der Thiere. Das Verhältniss des Sittlichen zum Egoismus ist kein anderes — eine Repetition desselben Gedankens auf einer höheren Stufe des Daseins. Freilich eine Repetition, welche mit einem Ruck der ganzen Welt eine andere Gestalt gibt. Aber auch der Ruck, den die Natur bei der Verwandlung der Vorderfüsse in Arme macht, ist ein ungeheurer.

Mit dieser Zurückführung des Sittlichen auf den Selbsterhaltungstrieb haben wir nicht bloss die Kluft zwischen ihm und dem Egoismus überbrückt, den Antagonismus der angeborenen Menschennatur beseitigt, sondern wir haben damit zugleich für dasselbe die Anknüpfung an die gesammte Natur gewonnen. Ein einziger Gedanke geht durch die ganze Schöpfung hindurch: Selbsterhaltung alles Geschaffenen, das Anklammern an das Dasein, so lange die Bedingungen desselben ausreichen. Er beginnt bei der todten Materie und endet mit dem Sittlichen. Auf der niedersten Stufe der Schöpfung: in der unorganischen Welt ist er beschränkt auf die Form des rein negativen oder passiven Verhaltens im Kampfe ums Dasein, auf den Widerstand der Materie, den der Körper dem Körper

entgegensetzt, bis er durch die Uebermacht überwältigt dem äusseren Andrängen des fremden, der ihm den Raum streitig macht, erliegt und seine bisherige Daseinsform einbüsst. In der organischen steigert sich die negative oder passive Form der Selbsterhaltung zur positiven oder activen d. h. zur Behauptung des eigenen Daseins auf Kosten der Umgebung, jeder Daseinsmoment des Organismus ist Aufnahme aus der Aussenwelt, bestände das Aufzunehmende auch bloss in der Luft, die er einathmet — Leben ist Zweckverwendung der Aussenwelt für das eigene Dasein. Von der Pflanze zum Thier abermals ein Fortschritt. Die Umgebung, aus der der Organismus sich versorgt, und die bei der Pflanze eine ein für alle Male fest bestimmte ist, wird durch die Bewegung des Thieres eine wandelbare, wechselnde, das Thier kann sich seine Lebensbedingungen im Raum suchen. Beim Uebergang vom Thier zum Menschen geht mit der physischen Ausstattung zur Selbsterhaltung keine erhebliche Veränderung vor sich. Die Möglichkeit, in allen Klimaten zu existiren und überall seine Lebensbedingungen zu suchen, ist zwar den meisten Thieren versagt, aber es gibt doch manche, die sie mit den Menschen theilen.

Das Mittel, wodurch die Natur auf der Stufe des Menschen die Selbsterhaltung dem Thiere gegenüber steigert, ist weniger der menschliche Geist mit seinem Blick rückwärts in die Vergangenheit, vorwärts in die Zukunft, wodurch er fähig wird, die Erfahrungen der einen für die

andere zu verwerthen — denn der Ansatz dazu findet sich auch bei Thieren, z. B. beim Hamster — sondern das Organ des Geistes: die Sprache, wodurch er das Vermögen gewinnt, seine individuellen Erfahrungen Anderen seines Gleichen mitzutheilen — die menschliche Selbsterhaltung operirt nicht bloss wie die des Thieres mit der beschränkten Erfahrung des Individuums, sondern mit der unendlich reichen des ganzen Geschlechts. Dies ist möglich, ohne dass der individuelle Egoismus eine höhere Stufe (die des Sittlichen) beschritte, er kann die Erfahrungen aller Zeiten und Völker, den Erfahrungsniederschlag der gesammten Menschheit für seine Zwecke verwenden, ohne im Mindesten sich selber untreu zu werden.

Zum Sittlichen steigert er sich erst, wenn er die Einsicht gewinnt, dass seine individuelle Selbsterhaltung durch seine gesellschaftliche bedingt ist. Das ist der entscheidende Punkt, wo das Sittliche durchbricht. Nicht also der Uebergang vom Thier zum Menschen, an den die individualistische Theorie das Auftreten desselben knüpft, ist der Punkt, wo das Sittliche in der Schöpfung auftritt — damit ist dasselbe potenziell, aber noch nicht actuell gesetzt — sondern diesen Punkt bildet der Uebergang vom Individuum zur Gesellschaft. Das Sittliche ist nicht das Werk der Natur, welche den natürlichen Menschen in die Welt gesetzt hat, so dass der Mensch es bereits fertig mit zur Welt brächte, sondern das Werk der Geschichte, welche aus dem natürlichen den

geschichtlichen, d. i. gesellschaftlichen oder sittlichen Menschen bildet, der Geschichte, welche die Natur ablöst, um ihr Werk ganz in ihrem Sinn und Plan fortzusetzen und den Gedanken der Selbsterhaltung auch in Bezug auf die Gesellschaft zu verwirklichen.

So ist es ein und derselbe Gedanke: der Trieb der Selbsterhaltung, der sich durch die ganze Schöpfung hindurch zieht vom Niedersten bis zum Höchsten. Der Sprung, den die individualistische Theorie der Natur aufbürdet, indem sie das Sittliche autochthon neben dem Egoismus auftreten lässt, ist damit beseitigt, das Sittliche reiht sich dem Egoismus an als eine Repristination desselben auf höherer Stufe, auf der der Gesellschaft.

Aber um welchen Preis, wird vielleicht Mancher sagen, ist dies Resultat erzielt! Das Sittliche herabgezogen von seiner Höhe, auf eine Linie mit dem Egoismus gerückt, seines Adels, seiner Hoheit entkleidet!

Der Vorwurf kann nur aus dem Munde von Solchen kommen, welche den Egoismus, beirrt durch den gehässigen Sinn, den wir mit ihm verbinden, indem wir dabei an seine Gegensätzlichkeit zum Sittlichen denken, schlechthin für verwerflich halten. Als ob er abgesehen vom Sittlichen nicht ganz so berechtigt wäre, wie letzteres selber, als ob nicht auch er von Gottes Gnaden wäre, und als ob nicht gerade auf ihn die Weltordnung in erster Linie gegründet wäre. Wer den Egoismus als solchen für etwas Unsittliches hält, muss auch Gott des Egoismus zeihen und eben

damit für unsittlich erklären, denn auch Gott behauptet sich selbst. Consequenter Weise müsste derselbe Alles, was da ist, die ganze Natur, den Geist, die Wahrheit, die Schönheit, kurzum das Dasein als solches in allen seinen Formen dem Schöpfer zum Vorwurf anrechnen, die Behauptung des Seins würde das Verkehrte, die Vernichtung desselben das Richtige sein. Mit einer solchen Ansicht, zu der die pessimistische Theorie Schopenhauers in der That gelangt ist, und in der ich nur die Ausgeburt des sich selbst überschlagenden revoltirenden menschlichen Geistes erblicken kann, habe ich keinen Anlass mich auseinander zu setzen. Vor dem Sein mache ich Halt.

Das Mittel, welches die Natur in Anwendung bringt, um das Gesetz der Selbsterhaltung zu verwirklichen, ist die Lust. Es ist die Prämie, welche sie ihrem Geschöpf bewilligt, damit es sich das Leben gefallen lasse, der Lohn, den sie zahlt und zahlen muss, um sich seiner Dienste zu versichern. Von dem Augenblick an, wo die Gesammtsumme der mit dem Leben verbundenen Unlust (nicht die bloss momentane, welche die Ausgleichung durch demnächstige Lust in Aussicht hat) grösser würde als die Gesammtsumme der mit ihm verbundenen Unlust, würde die Natur allein (also von der Mitwirkung des Sittengesetzes abgesehen, S. 184) nicht mehr im Stande sein, ihren Zweck zu erreichen. Nach Massgabe der Naturordnung behauptet sich das Leben nur durch den Ueberschuss der Lust über die Unlust.

Der Zustand der befriedigten Lust ist das Wohlsein. Vom Standpunkt des Subjects aus ist Wohlsein der letzte Zweck der Behauptung des Daseins, das blosse Dasein ist nur der leere Rahmen, bestimmt, das Wohlsein in sich aufzunehmen — der Werth des Lebens bemisst sich nicht nach dem Rahmen, sondern nach dem, was er in sich schliesst. Vom Standpunkt der Natur aus aber hat das Wohlsein noch eine ungleich höhere Bedeutung als die hervorgehobene einer blossen Prämie für die Behauptung des Daseins. Wohlsein ist die Akme des Lebens, der Höhenpunkt des Daseins, auf dem die Lebenskraft erst zu ihrer vollen Entfaltung gelangt und für die Zwecke der Natur verwendbar wird. Wohlsein ist Besitz der vollen Kraft — gebundene, für künftige Zwecke verwendbare Kraft, der Beweis, dass das Individuum desjenigen Kapitals an Kraft theilhaftig geworden ist, welches die Natur der Gattung zugedacht hat, und dessen Zweck und Werth für den Menschen nicht darin aufgeht, dass es ihm vorübergehend das Gefühl der Lust gewährt, sondern dass es ihm zur Ausgleichung diene für das Deficit kommender Zeiten, wie die in der Erde und im Meere gebundene Wärme des Sommers für die Kälte des Winters, ein Reservekapital an Lebenskraft und Lebenslust, ein disponibler Fonds zur Bestreitung der Ausgaben der Zukunft — der normale Mensch muss bei der Lust die Anleihe machen, um die kommende Unlust zu überwinden.

Darin liegt die sittliche Berechtigung des Strebens

nach Wohlsein. Ginge letzteres auf in der momentanen Befriedigung, so könnte von einer sittlichen Berechtigung dieses Strebens nicht die Rede sein. Aber im Wohlsein wird die künftige Kraftverwendung, im Genuss die künftige Arbeit vorbereitet — Wohlsein ist aufgespeicherte Arbeitskraft. In diesem Sinn ist das Streben nach Wohlsein sittliche Pflicht, der Beweis der richtigen Erkenntniss der Bedingungen der menschlichen Kraft. Freude und Heiterkeit bedeuten für die Menschenwelt, was der Sonnenschein für die Natur, der Sonnenschein entzückt nicht bloss den Sinn und erfreut das Herz, sondern er spendet Kraft und Segen. Andern Freude zu machen, die Summe des Wohlseins in der Welt zu erhöhen, ist daher in sittlicher Beziehung ein gutes Werk (S. 189), mit Kant zu reden: ein »baarer Beitrag zum Weltbesten«. Nicht dahin geht die sittliche Aufgabe des Menschen, wie eine ungesunde Askese uns glauben machen möchte, das heitere Sonnenlicht zu hassen und zu fliehen, sondern sich im wonnigen Sonnenschein diejenige sittliche Kraft zu erwerben, um denselben im Fall der Noth, wenn die Nacht kommt, die nicht ausbleibt, entbehren zu können.

Im richtigen Verständniss davon hat der gesunde Sinn des Menschen von jeher die Freude und den Frohsinn entboten, um alle erhebenden Momente seines Lebens, sowohl des privaten wie des öffentlichen und selbst des religiösen, zu verherrlichen. Was er feiern, d. h. als hoch und werthvoll für sein Dasein anerkennen wollte,

feierte er durch ein Fest, d. i. die Vereinigung der Genossen zur gemeinsamen Freude. Im Fest erhebt sich die individuelle Freude zur Höhe der gesellschaftlichen. Die Feste bilden eins der schönsten Bande der gesellschaftlichen Verbindung der Menschheit, sie gehören zu den frühsten Lebensregungen der Menschheit, die ersten Ansätze politischer Einigung werden überall durch sie besiegelt und verherrlicht — es ist der Jubel der Gesellschaft über das, was sie fertig gebracht hat — und sie werden die Menschheit bis an das Ende ihrer Tage begleiten. Jede grosse gesellschaftliche That findet mit derselben Nothwendigkeit in einem Feste seinen Ausdruck, wie die des Individuums in der individuellen Heiterkeit, die Summe der menschlichen Feste ist die Summe der wirklichen oder vermeintlichen Fortschritte der Menschheit.

Die Ethik bezeichnet das Streben nach Wohlsein als Eudämonismus. Dass der Eudämonismus in Anwendung auf das Individuum nicht ausreicht, das Wesen des Sittlichen zu erschliessen, darüber haben wir uns schon oben (S. 148) ausgesprochen. Aber den Eudämonismus behalten wir als Princip des Sittlichen bei, nur dass wir als Subject dem Individuum die Gesellschaft substituiren. In diesem Sinn bezeichnen wir den gesellschaftlichen Eudämonismus als Ziel und treibenden Gedanken der gesammten sittlichen Weltordnung, kurz als Princip des Sittlichen. Alles Sittliche, sowohl das objectiv wie das subjectiv Sittliche: die sittlichen Normen wie die sittliche

Gesinnung hat das Wohlergehen der Gesellschaft zum Zweck, das Unsittliche charakterisirt sich mithin dadurch, dass es dasselbe bedroht oder beeinträchtigt.

Das Wohl der Gesellschaft? — welch elastischer Begriff! Was gehört dazu? Ruhe, Frieden? Ein kriegerisches Volk findet sein Glück im Kriege, der Frieden ist ihm unerträglich. Wohlstand, Reichthum, Bildung? Die Südseeinsulaner auf niederster Stufe der Cultur erschienen Cook als das glücklichste Volk, das er bei seiner Reise um die Welt gefunden hatte. Mit den Völkern verhält es sich nicht anders als mit den Individuen. So wenig man für letztere eine allgemein gültige Formel des Wohls oder Glücks aufzustellen im Stande ist, ebenso wenig für die Völker. Aber die unendliche Mannigfaltigkeit der concreten Erfassung des Glücks hindert uns nicht, das Glück selber, worein immerhin es auch gesetzt werden möge, als Ziel des Strebens, gleichmässig der Individuen und Völker, aufzustellen, und so nehmen wir den Namen und den Begriff des Eudämonismus von der individualistischen Theorie, wo er seine Probe nicht bestanden hat, in die gesellschaftliche hinüber, wo er sie bestehen wird.

Worein das Wohl und Glück der Gesellschaft zu setzen sei, das ist, wie gesagt, eine Frage, welche sich nicht von der Theorie in Form einer abstracten gesellschaftlichen Glückseligkeitstheorie beantworten lässt — dieselbe würde bei jedem derartigen Versuch stets nur das etwas idealisirte Spiegelbild ihrer eigenen Zeit wiedergeben — sondern

das ist eine Frage, welche die Geschichte der Menschheit beantwortet, indem sie Blatt für Blatt ihres Buches entrollt. Auf jedem Blatt, das sie umwendet, steht bereits das »Verte« für die folgende Seite, d. h. der erreichte Zweck schliesst stets einen neuen in sich. Aber bevor die Seite nicht ganz bis zu Ende gelesen ist, kommt kein neues Blatt an die Reihe, jeder neue Zweck hat die Erreichung des früheren zur unerlässlichen Voraussetzung. Da sollen wir Menschen, die zur Zeit stets nur ein einziges Blatt im Buche der Geschichte vor uns haben, angeben, was auf dem letzten Blatt der Geschichte geschrieben steht, d. h. was die vollendete endgültige Gestalt des Wohlseins der Menschheit ist!

Also es bleibt bei unserm Gesichtspunkt des Glückes oder des Wohls der Gesellschaft, und wir nehmen den Vorwurf seiner Unbestimmtheit und ewigen Wandelbarkeit, der nur aus dem Munde von Leuten kommen kann, denen es bloss darum zu thun ist zu disputiren — die Wahrheit anzubellen — willig entgegen, indem wir ihn unsererseits an die Adresse der Geschichte weiter befördern. Sache des demnächst folgenden inductiven Beweises der gesellschaftlichen Theorie wird es sein, die Richtigkeit dieses Gesichtspunktes auf empirischem Wege an dem concreten Material, welches uns die Geschichte des Sittlichen zur Verfügung stellt, darzulegen, an der gegenwärtigen Stelle genügt es uns, denselben auf deductivem Wege begründet zu haben. Mit dem Dasein der Gesellschaft

(S. 193) ist nach dem Gesetz der Selbsterhaltung (S. 196) wie der Egoismus (S. 195) so auch der Eudämonismus für die Gesellschaft in seiner Nothwendigkeit dargethan; wer letzteren bestreiten will, muss bis zum ersten Gliede dieser Begriffskette zurückgreifen und das Dasein der Gesellschaft in Abrede stellen; wer letzteres anerkennt, muss alles andere zugeben.

Der Eudämonismus von einer etwas anderen Seite aus gesehen, ist Utilitarismus. Nur der Standpunkt der Betrachtung, nicht der Massstab, den man anlegt, ist bei beiden ein verschiedener, dort ist es der des Zwecks, hier der des Mittels. Beides, Zweck und Mittel, hängt aufs engste zusammen. Daher ist der Eudämonismus, der den Zweck in den Vordergrund stellt, ebenso sehr genöthigt über die Mittel zum Glück Rede und Antwort zu stehen, wie der Utilitarismus, der in erster Linie die Mittel ins Auge fasst, über den Zweck. Ein principielles Auseinandergehen beider in Bezug auf den Zweck ist damit in keiner Weise involvirt. Der Eudämonist kann das Ziel sehr niedrig stecken, z. B. in den blossen Sinnengenuss verlegen (Hēdonismus), der Utilitarist umgekehrt es sehr hoch stecken, wie der Vater des Utilitarismus: Bentham es in der That gethan hat.

So existirt also wissenschaftlich zwischen beiden kein Unterschied, es sind nur zwei verschiedene Namen für eine und dieselbe Sache. In Wirklichkeit aber haben sich beide zu zwei, zwar nicht in ihrem Grundgedanken, aber

in der Art seiner Durchführung erheblich von einander abweichenden Systemen gestaltet. Der Eudämonismus hat sich im Wesentlichen dabei begnügt, das Streben nach Glück als Princip zu proclamiren, ohne sich die Mühe zu nehmen, im Einzelnen den Nachweis zu führen, dass und wie das Glück durch das Vollbringen des Sittlichen gefördert werde. Es ist der reine Aether der Speculation, in dem er seinen Sitz aufgeschlagen hat, und von dem er es verschmäht zur Erde herabzusteigen — die entscheidenden Fragen werden in der Höhe abgethan; sind sie es, so werden sie für die Erde schon passen. Der Utilitarismus dagegen verlegt den Schauplatz der Untersuchung auf die Erde, auf den festen, realen Boden der empirischen Wirklichkeit, er schlägt den mühsamen Weg des inductiven Beweises ein, bei dem für jedes einzelne Stück der sittlichen Welt die Frage nach seinem Nutzen, seiner praktischen Tauglichkeit für den Zweck von neuem sich aufwirft und beantwortet sein will. Er ist der Weg der praktischen Untersuchung im Gegensatz der speculativen. Darum ist es nicht zufällig, dass derselbe zuerst auf dem praktischen Boden Englands eingeschlagen ist, während wir Deutsche unserm Naturell zufolge den speculativen Weg vorgezogen haben. Für den richtigen Deutschen hat die nüchterne Zergliederung des praktischen Nutzens des Sittlichen etwas Widerstrebendes, der richtige Ideolog auf deutscher Erde erblickt in der Anwendung praktischer Gesichtspunkte auf Dinge, die ihm als hoch und heilig gelten, eine Versündigung

gegen den heiligen Geist, die Idee muss im Himmel wohnen, ihrer selbst wegen, nicht irdischer Zwecke wegen da sein, wenn sie ihre Weihe in seinen Augen behalten soll*) — vielleicht weil er das dunkle Gefühl hat, dass dieselbe die unsanfte Berührung mit dem steinigen Boden der Erde nicht immer vertragen würde. Ich erinnere mich eines gläubigen Kandidaten der Theologie, der mit einem minder gläubigen Bekannten einen Streit über die Erscheinung des heiligen Geistes in Gestalt der Taube führte. Er gab die Taube preis und nicht minder jeden andern Vogel, der ihm von seinem Gegner genannt wurde — mit der sinnlich-anschaulichen Vorstellung vermochte er sich den Gedanken nicht zu vereinigen — aber stets kam er darauf zurück: ein Vogel müsse es doch gewesen sein! Den abstracten Vogel vermochte sich sein Glaube zu denken, vor dem concreten hielt er nicht Stand. Der Eudämonismus ist der abstracte, der Utilitarismus der concrete Vogel. Wer wirklich Ernst machen will mit der Behauptung, dass das Sittliche die Bedingung des Glückes sei, sei es des Individuums, sei es der Gesellschaft, unternehme es, am Einzelnen ihre Richtigkeit darzuthun — die unerschrockene Durchführung eines Gedankens bis in alle seine Consequenzen ist, wie sie objectiv die Probe seiner Wahrheit enthält, so subjectiv der sicherste Beweis der vollen Zuversicht zu derselben: der wissenschaftlichen bona

*) Ich werde den Vorwurf im zweiten Theil ausführlich an einer Reihe von Beispielen begründen.

fides. Wir unsererseits gedenken, diesen Beweis für die Richtigkeit der gesellschaftlichen Theorie anzutreten, indem wir den gesammten Inhalt der Ethik, sowohl ihre abstracten Grundbegriffe: den Gegensatz von gut und böse, den Begriff der Tugend, Gerechtigkeit u. s. w. als die sittlichen Normen im Einzelnen einer Prüfung vom utilitaristischen Standpunkt aus unterziehen werden.

Vorher wird es nöthig sein, uns über den Massstab, den wir dabei anlegen werden, d. i. den Begriff des Utilitarismus zu verständigen.

Wir sagen von einem Ding oder Ereigniss, dass es uns nütze, wenn wir der Ansicht sind, dass es uns in unsern Zwecken fördere, d. h. aus der Stelle (»fürder«, »vorwärts«) dem Ziele näher bringe. Nutzen ist bewirkte Annäherung an das gesteckte Ziel. Insoweit nun das Dasein auch das Wohlsein in sich begreift, wenden wir den Ausdruck nützen, der im engern Sinn sich nur auf ersteres bezieht und dann von »angenehm« unterschieden wird, auch auf letzteres an,*) und dieser weitere Sinn ist es, den wir bei dem Ausdruck Utilitarismus im Auge haben.

Ob nun etwas in diesem Sinn nützlich sei, bestimmt sich nicht bloss nach den sofortigen, unmittelbaren, sondern zugleich nach den späteren, mittelbaren Folgen, nur

*) In diesem weiteren Sinn gebrauchen auch die römischen Juristen den Begriff des utile. Mit dem Erforderniss, dass die »servitus fundo utilis esse debet« verträgt sich auch: »ut amoenitatis causa aqua duci possit, l. 3 pr. de aqua (43. 20).

das Gesammtresultat sämmtlicher Wirkungen sowohl in der Gegenwart wie in der Zukunft entscheidet darüber, ob etwas nützlich oder schädlich ist. Vom Standpunkt des Moments aus betrachtet ist es für den Kaufmann nützlich, seine Kunden zu übervortheilen, aber der Nutzen des Moments wird von ihm durch den Verlust der Kunden theuer erkauft, in Wirklichkeit bringt ihm seine Unredlichkeit nicht Nutzen, sondern Schaden.

Dieser Massstab des dauernd im Gegensatz des vorübergehend Nützlichen gilt wie für das Individuum so auch für die Gesellschaft. Nützlich für den Moment ist es, wenn die Staatsgewalt durch einen Willküract, z. B. durch Einziehung des Vermögens der Reichen oder durch Niederschlagung der Staatsschulden sich die nöthigen Geldmittel verschafft, aber dem vorübergehenden Gewinn stellt sich ein Nachtheil gegenüber, der ungleich schwerer wiegt: Gefährdung der Rechtssicherheit, Schädigung des Staatscredits. In Wirklichkeit ist also die Massregel nicht nützlich, sondern schädlich.

Bei der Anwendung des Nützlichkeitsmassstabes auf die Gesellschaft gesellt sich ausserdem noch ein Gesichtspunkt hinzu, der ihr eigenthümlich ist. Es ist die Rücksicht auf das Ganze. Gesellschaftlich nützlich ist nur dasjenige, was dem Ganzen frommt, die Beförderung des Wohlseins des Theils auf Kosten der Gesammtheit stellt uns denselben Missgriff in Bezug auf die Handhabung des Nützlichkeitsbegriffs dar, wie der eben besprochene der

Erstrebung des Nutzens des Moments auf Kosten von dem der Dauer. Die Bevorzugung eines einzelnen Bruchtheils der Bevölkerung, eines einzelnen Standes oder einer Berufsklasse ist daher vom gesellschaftlichen Standpunkt aus nur dann zulässig, wenn sie durch das Interesse der Gesammtheit gerechtfertigt ist; dann aber ist sie nicht bloss zulässig, sondern geboten. Privilegien stehen daher mit der gesellschaftlichen Theorie sowenig in Widerspruch, dass sie sich im Gegentheil von ihrem Standpunkt aus allein wirklich begreifen und rechtfertigen lassen. Die individualistische Theorie des Sittlichen, welche das abstracte Individuum und damit die Gleichheit aller Individuen als Princip proclamirt, ist nicht im Stande, die Statthaftigkeit der Privilegien zu deduciren, sie kann in ihnen nur einen völlig ungerechtfertigten positiven Willküract der Staatsgewalt erblicken. Schon damit allein constatirt sie ihre praktische Unbrauchbarkeit und politische Verwerflichkeit; denn die Gesellschaft kann es sich nicht nehmen lassen, den einzelnen Theilen des gesellschaftlichen Körpers diejenige eigenthümliche Gestaltung zu geben, welche durch ihre Bestimmung und Eingliederung in das Ganze geboten ist.

Das also ist der Begriff des gesellschaftlich Nützlichen oder des gesellschaftlichen Utilitarismus, den wir als Massstab des Sittlichen aufstellen. Soll die sittliche Ordnung ihm entsprechen, so muss sie sich als nützlich bewähren in doppelter Richtung. Zunächst nach Seiten der Dauer.

Das Sittliche ist das dauernd Nützliche im Gegensatz zu dem vorübergehend Nützlichen. Den Ausdruck desselben bildet die Norm, welche ja eben auf die Dauer angelegt ist, den Gegensatz zu ihr der einzelne Act, welcher sein Mass lediglich in der Norm findet, und darum, wenn er als solcher auch noch so nützlich ist, dennoch, wenn er ihr nicht entspricht, als gesellschaftlich schädlich, d. i. als unsittlich zu qualificiren ist. Sodann nach Seiten des Gesammtwohls der Gesellschaft. Sittlich ist nur, was sich in diesem Sinn als nützlich auszuweisen vermag.

In dem hier entwickelten Sinn des Nützlichen fassen wir unsere Gesammtauffassung vom Sittlichen in die Definition zusammen: alles Sittliche ist gesellschaftlich nützlich. Wenn uns irgend ein Substantiv vorgeführt werden kann, bei dem das Adjectiv sittlich sich nicht durch gesellschaftlich nützlich im obigen Sinn wiedergeben lässt, so ist unsere ganze Theorie widerlegt.

Bei Gelegenheit der Definition des Rechts (I S. 434 fl.) bediente ich mich einer Fassung, die von der hier für das Sittliche gewählten abweicht, und über deren Verhältniss zu der letzteren ich hier noch ein Wort hinzuzufügen habe, es war die der (mittelst der Zwangsgewalt des Staats bewerkstelligten) Sicherung der Lebensbedingungen der Gesellschaft. Beide Fassungen gelten mir als völlig äquivalente, man kann sie ungehindert mit einander vertauschen. Recht und Sittlichkeit verfolgen meiner Theorie zu-

folge denselben Zweck (Verwirklichung der Lebensbedingungen der Gesellschaft = Verwirklichung des gesellschaftlich Nützlichen), nur die Mittel, mit denen sie dies thun, sind verschieden. Wenn ich an der gegenwärtigen Stelle der früheren Fassung eine andere substituirte, so geschah es nur, um dem Ausdruck des Nützlichen die Bezeichnung des Utilitarismus zu entlehnen, deren ich mich für meine Theorie zu bedienen wünschte.

19. Die Grundbegriffe der sittlichen Welt im Lichte des Utilitarismus.

Ich lasse jetzt die utilitaristische Auffassung an den Grundbegriffen der Ethik die Probe bestehen und wende mich zunächst dem Fundamentalgegensatz zu, der mit dem von sittlich und unsittlich auf einer Linie steht, dem von gut und böse.

1) Der Gegensatz von gut und böse.

Die herrschende Ansicht, die ich im Gegensatz zur utilitaristischen als idealistische bezeichnen will, lässt sich in zwei Sätze zusammenfassen. Erster Satz: der obige Gegensatz ist ein objectiver, d. h. in den Dingen selber gelegen. Was der Gegensatz des Geschlechts für die Thierwelt, das bedeutet er für die sittliche Welt: die von allem Anfang an dualistisch gestaltete Existenzform derselben. Zweiter Satz: diesem objectiven Gegensatz entspricht ein ihm conformes, dem Menschen angebornes subjectives

Unterscheidungsvermögen. Gleichwie das leibliche Auge von der Natur zur Wahrnehmung der Aussenwelt prädisponirt, auf sie eingerichtet und gestimmt ist, so das geistige auf den Unterschied zwischen gut und böse.

Indem ich meinen Widerspruch gegen den zweiten Satz (die nativistische Theorie S. 108) einer spätern Stelle vorbehalte, wende ich mich hier ausschliesslich dem ersten zu. Ich setze ihm die Behauptung entgegen: der Unterschied von gut uud böse liegt nicht in den Dingen an sich, sondern er ergibt sich erst aus der Beziehung der Dinge und Handlungen auf die Zwecke des Menschen, er enthält ein Zweckurtheil, ist also ganz und gar abhängig von den Zwecken. Gut vom Standpunkt des Individuums ist, was seinen Zwecken entspricht, gut im gesellschaftlichen d. i. sittlichen Sinn, was sich durch die Erfahrung als den Zwecken der Gesellschaft förderlich, schlecht oder böse dagegen, was sich ihnen als hinderlich oder schädlich erwiesen hat. Nicht die Dinge (beim Sittlichen: die Handlungen der Menschen) sind an sich gut oder böse, sondern die Verwendbarkeit für unsere Zwecke bildet den Massstab, nach dem wir diese ihre Eigenschaften bestimmen. Indem wir die Dinge oder Handlungen gut oder schlecht nennen, projiciren wir etwas, was in uns seinen Grund hat, in sie als Eigenschaft hinein, gleich als ob es etwas ihnen immanentes wäre. Es verhält sich damit nicht anders, als wenn wir die Farbe in die Sache hinein verlegen. Der Baum ist nicht an sich grün, die Erde nicht

schwarz, sondern das Grüne und Schwarze steckt in unsern Augen, es ist der Eindruck des Gegenstandes auf unser einmal in einer ganz bestimmten Weise eingerichtetes Auge — unser Auge anders gestaltet, und die Farbe der Dinge wäre eine andere, wie es ja beim Farbenblinden in der That der Fall ist.

So steckt auch gut und böse nur in dem Subject, welches die Dinge vom Standpunkt seiner Zwecke aus beurtheilt. Nur indem wir die gewöhnliche Gestaltung der menschlichen Bedürfnisse und Zwecke zu Grunde legen, gelangen wir dazu, gewisse Dinge schlechthin als gut, andere schlechthin als schlecht zu bezeichnen. Aber dass auch hierbei der Massstab ein rein subjectiver ist, erhellt daraus, dass der Gegensatz durch eine eigenthümliche Verschiebung der subjectiven Verhältnisse sich völlig umkehren kann: was gut ist, kann böse, was böse, kann gut werden, — ein feuriger Wein, für den Gesunden ein Labsal, ist für den Kranken Gift, und was für jenen Gift ist, dient diesem als Arzenei, — mit dem Bedürfniss wechselt der Massstab für gut und böse.

Das gilt auch für das sittlich Gute und Böse. Es gibt keine Handlung, die an sich böse wäre. Nicht die Tödtung des Menschen — im Kriege ist sie Pflicht, im Nothstande erlaubt. Nicht die Unwahrheit, Täuschung, Verstellung — im Kriege gilt von ihr dasselbe, wie von der Tödtung, hier wird sie erlaubte und gebotene Kriegslist. Nicht die Zerstörung fremden Eigenthums — im Noth-

stande, z. B. bei einer Feuersbrunst ist sie erlaubt, ebenso wiederum im Kriege, sofern das Interesse des Kriegführenden sie erheischt.

Wo bleibt nun die vermeintliche objective Immanenz des Guten und Bösen, wenn der Gegensatz sich verschiebt nach den Lagen und Zwecken des Menschen? Nur der Umstand, dass man die regelmässige und normale Gestaltung der menschlichen Lagen und Zwecke vor Augen hat und darnach sein Urtheil über gut und böse zuschneidet, konnte die Täuschung bewirken, als ob der Gegensatz von gut und böse in den Dingen stecke. Den menschlichen Zweck hinweggedacht, und die Dinge sind weder gut noch böse, so wenig wie es Roth, Blau, Schwarz, Weiss gibt ohne das menschliche Auge, und Süss, Sauer, Bitter ohne die menschliche Zunge — der Gegensatz von gut und böse entspringt lediglich dem menschlichen Zweck.

Daraus ergibt sich, dass gut und böse oder schlecht im physischen und im sittlichen Sinn auf einer und derselben Linie stehen. Gut im physischen Sinn nennen wir, was unserm Körper oder unserer Empfindung wohl thut, böse oder schlecht, was uns schadet oder unangenehm berührt. Ganz in derselben Weise nennt die Gesellschaft von ihrem Standpunkt aus in Bezug auf das menschliche Handeln gut im sittlichen Sinn dasjenige, was ihr Dasein fördert oder ihr Wohlsein erhöht, schlecht, böse dasjenige, was demselben Abbruch thut. In beiden Richtungen konnte nur die Erfahrung den Menschen belehren,

was gut und böse sei — es ist der Baum der Erkenntniss des alten Testaments, von dessen Früchten der Mensch erst essen musste, um des Unterschiedes zwischen gut und böse inne zu werden. Wenn nicht jedes Individuum und im Leben der Völker nicht jede Generation erst selber die Erfahrung zu machen braucht, so hat das nur darin seinen Grund, dass beiden die Erfahrungen Anderer zu gute kommen. Aber dass der Mensch seinen Finger nicht ins Licht, die glühende Kohle nicht in den Mund stecken darf, dass er ohne Luft nicht existiren und im Wasser nicht stehen kann, hat er ebenso erst lernen müssen, wie die Gesellschaft, dass sie bei Mord, Raub, Diebstahl nicht bestehen kann.

Darum ist es nicht zufällig, dass die Sprache aller Culturvölker sich zur Bezeichnung des sittlich Guten und Schlechten derselben Ausdrücke bedient wie zu der des physisch Guten oder Schlechten*). Die zweite Bedeutung

*) Die griechische Sprache: ἀγαθόν auch καλοκἀγαθόν. Die lateinische: bonum, malum, davon entlehnt in den romanischen Sprachen z. B. ital. buono, bene, il bene, bontà, male, il male, wozu noch cattivo kommt, franz. bon, bien, bonté, mal, mauvais. Die deutsche: gut, das Gute, Güte, die Güter, schlecht (Wetter, Mensch), böse (Sturm, Mensch) das Böse, arg (Lärm, Gesinnung, Arglist), übel (Geruch) das Uebel, schlimm (Nachricht, Gewohnheit). Die englische: good, goods, goodness, bonty, bad, badness, male in seinen Compositis. In den semitischen Sprachen gehen nach einer Mittheilung, die ich der Güte von Professor Fr. Delitzsch in Leipzig verdanke, »die Bezeichnungen des sittlich Guten und Bösen ebenfalls von sinnlichen Grundbegriffen aus. Gut in seiner ursprünglichen Bedeutung ist, was einen angenehmen sinnlichen Eindruck macht. Dem zufolge verbindet sich auch mit dem Begriff des sittlich Guten der Begriff des Wohlthuenden und Heilsamen, das es in sich

ist die ursprüngliche, die erste die übertragene. Wo ein Wort eine sinnliche und eine übersinnliche Bedeutung hat, ist jene die ältere, diese die spätere; im vorliegenden

---

schliesst und aus sich heraussetzt. Ebenso fallen die Begriffe des Bösen und Schlimmen zusammen. Statt: Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen lässt sich nicht minder richtig übersetzen: des Guten und Schlimmen. Die gewöhnlichen arabischen Wörter für »gut« bezeichnen das Gute als das Schöne und Vorzügliche«.

Ich habe mich ausserdem noch theils mittelbar theils unmittelbar an einige andere Gelehrte gewandt, und ich glaube der Wissenschaft einen Dienst zu erweisen, wenn ich die mir gewordenen Antworten (wörtlich) mittheile.

Professor R. Roth in Tübingen. Die Gegensetzung von gut und böse so verallgemeinert wie im heutigen Deutsch stammt nicht aus der ältesten Zeit der Sprache. Und man darf in keiner jugendlichen Sprache diese Abnutzung oder Vermischung der Bedeutung erwarten. Das alte Sanskrit (im Veda) hat wohl ein Dutzend Wörter, die man etwa mit gut, ebenso viel andere, die man mit bös übersetzen kann, aber allen kommt ein näher umschriebener Grundbegriff zu z. B. pâpa (nicht zu etymologisiren) bös d. h. schlimm, übel, ungünstig; aber auch arm, elend. Gegensatz bhadra (wohl verwandt mit bass, besser) eigentlich erfreulich, löblich, glücklich; oder punja eigentlich rein. Satja (j ist der deutsche Laut) gut, eigentlich wahr, wirklich (gehört zur Wurzel as = esse, sein) Gegensatz asatja (a privativum). Sakrt gut = guthandelnd, Gegensatz dushkrt = böshandelnd. Das sind die »Guten und Bösen« im engern moralisch religiösen Sinn, die ἀγαθοὶ καὶ πονηροί, die wir aus dem neuen Testament haben. Ulfilas kennt aber das Wort bös gar nicht, sondern hat dafür ubils oder ursels (unselig) und bös ist ursprünglich = gering, unwerth, wie gut = passend, fügsam, brauchbar.

Professor Thewrewk in Pest. Gut ungarisch jó. In den ugrischen Sprachen ist der Begriff gut von Wohlstand, Reichthum, Glück ausgegangen. Daher tscheremissisch jumo, finnisch jumala, esthisch jumal, livisch jumal, lappisch jubmel oder ibmel als Bezeichnung für Gott im Gegensatz zum »armen« Menschen. Diese von Budenz aufgestellte Erklärung wird durch die Analogie im Indogermanischen gestützt. Slavisch bog = Gott, bogatu = reich, ubogu = arm; vergleiche sanskr. bhaga = Glück, Wohlstand, altpersisch baga = Gott. Böse ungarisch rossz. In der Wurzel liegt der Be-

Fall ergibt sich dies schon daraus, dass die individuelle Erfahrung nothwendigerweise der gesellschaftlichen hat vorausgehen müssen.

Von sittlich und unsittlich unterscheidet sich gut und böse im sittlichen Sinn dadurch, dass jener Gegensatz auf die innere Ursache der Handlung (die Gesinnung), dieser auf die äussere Wirkung derselben zielt, bei diesem haben wir den Erfolg für das Gemeinwesen, bei jenem die Willensrichtung des Subjects im Auge. Darum gebraucht die Sprache überall, wo sie das Willensmoment betonen will, den Ausdruck sittlich, z. B. Sittengesetz, sittliche Normen, nicht Gesetz oder Normen des Guten, sittliches Ge-

---

griff von caedere, frangere, rossz ist also eigentlich, was seine Integrität verloren hat, corruptus, inutilis. Ein anderes Wort für böse ist gonosz, slawischen Ursprunges, slawisch gnûs = eigentlich schmutzig, garstig.

Über den heutigen ungarischen Sprachgebrauch füge ich noch eine Mittheilung von meinem Freund und ehemaligen Zuhörer, Professor Biermann in Hermannstadt hinzu.

Gut im technischen, ökonomischen, moralischen Sinn bezeichnen wir mit jó; unsere nationalen Philologen verweisen auf die Verwandtschaft mit εὖ, εὖς, dem deutschen gut, dem türkischen ejü, dem chinesischen jú (bene). Für die einzelnen Nüancen des Guten gibt es sodann eine grosse Masse von Specialausdrücken. Von jó jóság = die Güte und jószág das Gut im Sinn von Landgut. Böse und schlecht ist rossz, schlecht sowohl im ökonomischen Sinn, seinem Zweck nicht entsprechend, rasch verderbend, als im sittlichen.

Professor Freiherr von Gabelentz in Leipzig über das Chinesische. Haò ist gut (sittlich und physisch, ja sogar gelegentlich ästhetisch z. B. haò niü, hübsche Mädchen) tài schlecht, übel, cén gut, namentlich der Wirkung nach, tüchtig oder geschickt, etwas zu thun, čüng, aufrichtig, loyal, offenbar von čūng Mitte. Letzteres spielt in der chinesischen Ethik eine bedeutende Rolle: ein positiv Böses gibt es nicht, nur ein zuviel oder zuwenig, das Gute liegt in der Mitte.

fühl, sittliche Gesinnung, nicht Gefühl, Gesinnung des Guten, während sie sich, wo sie die Wirksamkeit oder den Werth des Sittlichen für das Gemeinwesen ausdrücken will, des Ausdrucks gut bedient: ein guter Mensch, eine gute That, gute Gesetze, Einrichtungen d. h. solche, welche der Gesellschaft, Menschheit zum Heil, Segen, dieselben Substantiva mit dem Prädikat böse, schlecht = diejenigen, welche ihr zum Unheil, Unsegen gereichen.

Den religiösen Massstab legen an die Worte: fromm, gottlos, auch böse, das also in doppeltem: in gesellschaftlichem und religiösem Sinn gebraucht wird, sie verhalten sich zu gut und böse, sittlich, unsittlich wie die Sünde zu Unsittlichkeit (S. 81, 92).

2) Der Tugendbegriff.

»Tugend« ist sprachlich wie sachlich ursprünglich nichts als Tüchtigkeit, Tauglichkeit für einen gewissen Zweck*), also abermals ein Zweckbegriff. Derselbe findet ebenso wie gut und schlecht sowohl auf Sachen wie auf Personen Anwendung. Der Ausgangspunkt des Begriffs der Tugend im sittlichen Sinn ist auch hier wiederum der im natürlichen Sinn, d. h. die Tauglichkeit eines Dinges zur Erreichung eines gewissen Zweckes. Unsere heutige Vorstellung der Tugend als eines an sich werthvollen und

*) Tugan = taugen, tüchtig sein, alth. tugundi, mittelh. tugent = Tugend. Aehnlich griech. ἀρετή von der Wurzel ar, wovon ἀρετάω ich tauge, ἄριστος der Beste. G. Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie, Aufl. 4 S. 342.

ohne alle Rücksicht auf ihre Verwerthbarkeit zu erstrebenden Gutes würde von den Völkern der Urzeit und selbst vorgerückterer Culturstufen gar nicht verstanden worden sein. In ihren Augen bestand der Werth der Tugend in dem, was sich mit ihr im Leben ausrichten liess. Tugend der alten Normannen war Muth und Verwegenheit im Seeraub, Tugend der alten Griechen körperliche Gewandheit und Geschicklichkeit in den olympischen Spielen, und selbst der Verschlagenheit räumte man den Tugendpreis ein. Das war die Tugend, welche das Volk anerkannte und ehrte, welche die Sänger feierten. Erschienen diese Tugendhelden in der heutigen Welt, um ihren Tugendpreis zu fordern, wir würden die einen muthmasslich sofort dingfest machen, die andern in den Circus zu den Seiltänzern weisen. Bei Homer bedeutet ἀρετή noch bloss Vorzüge des Körpers oder des Glücks, einige Jahrhunderte später hat sich der Begriff dem Fortschritt der Cultur conform auf die Vorzüge des Geistes und Herzens ausgedehnt. Der Tugendbegriff des alten Römers (virtus) ist auf die kriegerische Tüchtigkeit gestellt, virtus ist die Eigenschaft des Kriegers*) (vir = Sanscrit wira, der Krieger, Held), in der spätern Zeit hat der Tugendbegriff sich auf alle Eigenschaften erweitert, welche den Mann (nicht die Frau) zieren**). Denselben Ausgangspunkt hat das hebräische

*) Cic. Tusc. Disp. II 18, 43. Appellata est enim ex viro virtus, viri autem propria est maxime fortitudo.

**) Cic. de off. I 14, 46. his virtutibus: modestia, temperantia,

Ich schliesse hiermit meine Betrachtung des Tugendbegriffs, um dieselbe bei den einzelnen Tugenden (No. 22) wiederum aufzunehmen und an ihnen im Einzelnen die Richtigkeit der utilitaristischen Auffassung darzuthun.

3) Der Pflichtbegriff.

Wir sind demselben bereits in anderem Zusammenhange begegnet (I S. 72, 478) und werden an späterer Stelle bei Gelegenheit des Pflichtgefühls (Kap. X) noch einmal auf ihn zurückgeführt werden, daher hier nur wenig Worte, um die Richtigkeit unseres Gesichtspunktes auch an ihm darzuthun.

Wir nehmen unsere frühere Definition (I S. 468) wiederum auf: Pflicht ist das Bestimmungsverhältniss der Person für die Zwecke der Gesellschaft. In der Pflicht liegt also die Bestimmung für etwas, d. h. durch die Pflicht soll ein ausser ihr selber gelegener Erfolg erreicht werden. Es gibt keine Pflicht um der Pflicht willen. Das Subject soll zwar die Pflicht der Pflicht willen erfüllen, aber damit treffen wir nur das Motiv, nicht den Zweck der Pflicht — Zweck und Motiv sind verschieden (S. 133). Der Zweck der Pflicht kann nur in dem gefunden werden, was

---

Freundlichkeit, Keuschheit u. a. m. Der neuere Ausdruck für die christliche Tugend im Allgemeinen ist im Katechismus so-bailce, subhailce. So-su- ist sansk. su-, griech. ἐυ — (wohl, gut) »bailce« ist Abstractum von balc stark, so dass also auch im christlichen Irisch die Tugend »die gute Kraft-Stärke« ist.

durch ihre Erfüllung bewirkt werden soll. Dieser praktische Erfolg kann sich dem Individuum selber zukehren, und darauf hin hat man von Pflichten gegen sich selber gesprochen. An der genannten späteren Stelle werden wir nachweisen, dass die Aufstellung jenes Begriffs eine contradictio in adjecto enthält, dass auch bei ihnen das Interesse der Gesellschaft im Hintergrunde steht. Nur in ihrem Interesse legt die Gesellschaft dem Individuum die Pflicht auf, sich ihr zu erhalten und alles zu vermeiden, was seine Tauglichkeit für ihre Zwecke beeinträchtigen könnte — ohne Pflichten gegen die Gesellschaft wären die gegen sich selber ebensowenig möglich, wie das Licht des Mondes ohne das der Sonne, ihre Lichtquelle ist nicht das Individuum, sondern die Gesellschaft: sie sind bloss reflectirte Pflichten. Jede Pflicht erhebt einen Anspruch der Gesellschaft, bei jeder handelt es sich um einen gesellschaftlichen Zweck, was sich daraus ergibt, dass jede Pflichtverletzung die Gesellschaft schädigt (No. 22).

4) Die Gerechtigkeit.

In Bezug auf sie haben wir den utilitaristischen Gesichtspunkt bereits früher (I S. 356 fl.) zur Geltung gebracht. Die Gerechtigkeit hat nicht als solche Werth und Berechtigung, wie eine ungesunde idealistische Betrachtung, die in dem Satz gipfelt: fiat justitia, pereat mundus, uns glauben machen möchte, sondern nur weil und insofern sie die Bedingung des Wohles der Gesellschaft ist. Liesse

sich das Gegentheil nachweisen, so müsste der Satz dahin umgekehrt werden: pereat justitia, vivat mundus.

Was von der Gerechtigkeit, gilt ebenso auch von der Strafe. Bedürfte es derselben nicht mehr, es wäre unverantwortlich, wenn die Gesellschaft sich derselben fernerhin bedienen wollte. Damit ist der s. g. absoluten Strafrechtstheorie das Urtheil gesprochen. In meinen Augen enthält dieselbe eine der grössten Verirrungen, zu denen eine der Beachtung der praktischen Bestimmung aller menschlichen Einrichtungen sich entschlagende ungesunde philosophische Speculation sich nur jemals hat verleiten lassen, eine Missachtung der geschichtlichen Thatsächlichkeit des Strafrechts, die uns überall die Lehre predigt, dass die Strafen um praktischer Zwecke willen eingeführt sind und gehandhabt werden. Den praktischen Zweck der Strafe d. i. die Sicherung der Gesellschaft gegen das Verbrechen durch den kategorischen absoluten Strafimperativ ersetzen wollen ist um nichts besser als zu behaupten, eine Mühle sei nicht da, um Mehl zu mahlen, sondern ihrer selbst oder der Idee wegen — sie verwirkliche nur die Idee oder den kategorischen Imperativ des Mahlens. Wenn nicht der Hunger die Mühlen, nicht die Noth das Strafrecht in die Welt gesetzt hätte, wir hätten lange warten können, bis die Idee sie erfunden hätte! Und als ob die Aufgabe, die beide lösen, nicht ideal genug sei! Als ob es idealer sei, einen logischen Process (die begriffliche Negation des Verbrechens durch die Strafe)

darzustellen, als praktisch das Leben der Menschheit auf Erden zu ermöglichen.

Es erübrigt mir noch ein Grundbegriff der Ethik: die Ehre; ich werde ihn an späterer Stelle in einem andern Zusammenhange behandeln.

Wir wenden uns im Folgenden dem oben (S. 209) in Aussicht genommenen zweiten Gegenstande unserer Untersuchung zu: der Kritik des Inhalts der socialen Imperative vom Standpunkt des socialen Utilitarismus aus.

20. Das Zweckmoment der socialen Imperative.

1. Die Mode.

Unsere sprachlichen Untersuchungen (S. 56) haben uns vier Arten von socialen Imperativen ergeben d. h. von Normen, welche die Gesellschaft ihren Mitgliedern vorzeichnet, und deren Beachtung sie von ihnen erzwingt: die Mode, die Sitte, die Moral, das Recht. Wie und wodurch sie diese Beachtung erzwingt, wird demnächst gezeigt werden (sociales Zwangssystem); hier kümmert uns nur der Zweck, den sie bei Aufstellung derselben im Auge hat. Wir wollen wissen, ob es wirklich ein gesellschaftlicher Zweck ist, und ob derselbe bei den vier Arten ein eigenthümlicher ist, ob die Sprache also in ihrem Recht gewesen ist, wenn sie dieselben von einander geschieden hat; unsere Untersuchung nimmt damit zugleich den Charakter einer Kritik der Sprache an.

Wenn wir die Mode in den Kreis unserer Untersu-

chung aufnehmen, so geschieht es nicht der positiven Bedeutung wegen, die sie für das gesellschaftliche Leben beanspruchen kann — wir werden zu dem Resultat gelangen, dass ihr ein gesellschaftlicher Werth überall nicht zukommt — sondern des negativen Interesses wegen, um sie von der Sitte auszuscheiden und das Gebiet der letzteren, welches sich zwischen Mode und Moral in die Mitte schiebt, wie nach Seiten der letzteren so auch nach Seiten jener scharf abzugränzen.

Die Mode stimmt darin mit der Sitte überein, dass sie für diejenigen Kreise, für welche sie überhaupt in Betracht kommt, eine zwingende Gewalt ausübt, sie ist also nicht der Gewohnheit zuzuzählen (S. 20 fl.). Ob Jemand die in einer Gegend allgemein verbreitete Art der häuslichen Einrichtung und des häuslichen Lebens befolgen will, ist ganz seinem individuellen Belieben überlassen; das öffentliche Urtheil nimmt an einer Abweichung von dieser Weise keinen Anstoss, es respectirt innerhalb des Hauses die individuelle Freiheit, indem es diese Dinge als Geschmackssachen bezeichnet, über die nicht zu rechten sei (de gustibus non est disputandum). Ganz dasselbe, sollte man sagen, müsste auch gelten in Bezug auf die Art, wie Jemand sich kleidet*); denn wer hat ein Interesse

*) Ich beschränke mich bei der folgenden Untersuchung auf den Hauptgegenstand der Mode: die Kleidung, obschon die Mode sich bekanntlich auch auf andere Gegenstände erstreckt. Es hat für mich nicht das geringste Interesse, den Umfang der Mode festzustellen, es

daran, sofern nur nicht die Rücksichten des Anstandes ausser Acht gelassen werden? Bekanntlich gilt aber das Gegentheil; auch die Kleidung bildet einen Gegenstand der gesellschaftlichen Anforderungen, und Niemand, der den Kreisen angehört, für welche das »Gesetz der Mode« überhaupt existirt, kann sich demselben entziehen, ohne anzustossen, die öffentliche Meinung zwingt ihn, den jeweiligen Typus, den die Mode für die Kleidung aufgestellt hat, zu befolgen; die Mode gehört also soweit ihr Geltungsgebiet reicht, zu den gesellschaftlichen Imperativen (S. 56).

Von der Mode ist wohl zu unterscheiden die Tracht. Beide sind obligatorischer Art. Aber das Motiv beider ist ein gänzlich verschiedenes: bei der Tracht ist es ein gesundes, social berechtigtes, sie gehört der Sitte an, bei der Mode ein ungesundes, social unberechtigtes, sie gehört nicht zur Sitte in dem später (No. 21) von mir zu entwickelnden Sinne. Damit hängt als zweiter Unterschied die Verschiedenheit ihrer Dauerhaftigkeit zusammen: die Tracht ist bleibend, die Mode vorübergehend. Und als dritter, dass die Tracht nicht bloss durch die Sitte, sondern auch durch Gesetz vorgeschrieben sein kann.

Das Gemeinsame Beider besteht darin, dass sie der Person durch das Kleid einen Stempel aufprägen, welcher die Kategorie von Personen, zu der sie gehört, äusserlich

genügt mir, an der Hauptart derselben das eigenthümliche Motiv derselben klar zu stellen.

sichtbar macht, ähnlich wie das Gepräge der Münzen den Metallgehalt derselben. Die Unterschiede, welche die Tracht accentuirt, sind berechtigter, die der Mode unberechtigter Art.

Der wichtigste Unterschied, den die Tracht signalisirt, ist der des Geschlechts. Die Kundgebung desselben durch die Verschiedenheit der männlichen und weiblichen Tracht gehört zu den überall sich wiederholenden Erscheinungen, und wir werden uns unten (No. 21) überzeugen, dass sie eins der unerlässlichsten Erfordernisse der sittlichen Ordnung bildet.

Ein zweiter Unterschied, den die Tracht zum Ausdruck bringt, ist der der staatlichen Dienststellung: die Amtstracht der Beamten, Geistlichen und die Uniform des Militärs, aber sie gehört nicht der Sitte, sondern dem Gesetz an.

Eine dritte Art ist die Volkstracht. Ihr Gebiet hat sich im Laufe der Zeit mehr und mehr verringert, und bei den modernen Culturvölkern ist sie für die höheren Kreise vollständig durch die Mode verdrängt worden. Wo sie noch besteht, hebt auch sie sich wie die beiden vorhergenannten deutlich von der Mode ab. Einmal durch ihr Motiv. Sie hat zum Zweck die Kundgebung der Volks- oder Stammesgemeinschaft*) und bildet eins der

*) Darum war bei den Römern der Gebrauch der römischen Volkstracht: der Toga den Fremden und Sklaven untersagt, und selbst der Exilirte, da er aufgehört hatte römischer Bürger zu sein, musste sie sofort ablegen.

äusseren Bande, welche dieselbe aufrecht erhält, einen Träger der historischen Continuität des Volkslebens. Der Angehörige eines Volksstammes, bei welchem eine Volkstracht zur Zeit noch besteht, würde durch Lossagung von derselben eine Missachtung des Volksthümlichen, eine Geringschätzung der Weise seiner Väter documentiren, die er dem Widerstand der öffentlichen Meinung gegenüber schwer würde aufrecht erhalten können. Das zweite Moment, welches die Volkstracht von der Mode unterscheidet, ist ihre Dauerhaftigkeit. Manche Volkstrachten haben sich durch viele Jahrhunderte hindurch behauptet, während die Moden oft kaum nach Jahren zählen; die Volkstrachten der Montenegriner, Albanesen u. a. haben unzählige Moden der civilisirten Völker überlebt.

In diesem Moment der Dauerhaftigkeit ist das grosse Uebergewicht gelegen, welches der Volkstracht in ästhetischer Beziehung der Mode gegenüber zukommt. Jene hat Zeit, einen gewissen Typus der Kleidung vollständig durchzubilden und etwas wirklich Schönes und Charakteristisches zu schaffen, während die Mode, die aus einem Grunde, den wir unten kennen lernen werden, stets ihr eigenes Werk rasch wieder zerstört und von einem Extrem ins andere springt, die etwaigen Ansätze zum Schönen nie weiter verfolgen kann, sondern, kaum erfasst, wieder fallen lässt.

Wir gehen zur näheren Betrachtung der Mode über. Während die Tracht dauernd ist, irrt die Mode ruhelos

unausgesetzt umher, um stets Neues aufzusuchen. Aber nicht etwa ein solches, welches geschmackvoller wäre als das Bisherige, sondern ihr ist es nur um das Neue als solches zu thun, sie schrickt selbst davor nicht zurück, das gefundene Schöne und Geschmackvolle mit dem Hässlichen und Geschmacklosen zu vertauschen und Formen der Kleidung zu erfinden, die mit den von der Natur durch die Gestalt des menschlichen Körpers vorgezeichneten Grundlinien der Bekleidung im schroffsten Widerspruch stehen. Während sonst jede Cultur auf der Continuität der Entwicklung beruht, auf dem Festhalten und der sorgsamen Pflege und Fortbildung des einmal Gewonnenen, sagt sich allein die Mode davon los, um im regellosen Zickzack, im wilden Taumel, hin und herzuspringen, jede eben gewonnene Position sofort wieder opfernd und selbstmörderisch ihr kaum geschaffenes Werk zerstörend. Die Chinesen bezeichnen eine Art der Sitte, die ihrem Sinn auch unserer »Tagesströmung« gleich kommt, als Wind (fūng) *), die Bezeichnung wäre wie gemacht für die Mode.

Worin hat diese seltsame Verirrung ihren Grund? Offenbar muss derselbe zwingender Art sein. Ist es die

*) Nach einer Mittheilung die ich der Güte des Freiherrn von Gabelentz, Professor in Leipzig, verdanke. »Die Chinesen kennen drei Ausdrücke für die Sitte. Lì = gute Sitte, Anstand, Etiquette und religiöser Cultus wird durch (das gleichlautende, aber völlig anders geschriebene) lì Vernunft, Ordnung erklärt; suk Sitte, mehr im Sinn des Vulgären Landesüblichen im Gegensatz zum Gepflegten, Gebildeten; fūng eigentlich Wind = Sitte, wohl mehr im Sinne des Zeit- oder Nationalgeistes.«

Freude an der Veränderung, der Reiz der Neuheit? Es ist ja richtig, dass der Mensch die Veränderung liebt, dass er von Zeit zu Zeit etwas Neues sehen und erleben muss, wenn er frisch bleiben soll, sowie ferner dass dieser Trieb sich mit fortschreitender Cultur steigert. Der Gebildete ist unstäter, veränderungsbedürftiger als der Ungebildete, er verlangt ewig neue Anregung, neue Eindrücke, wenn ihm das Leben nicht schaal werden soll, und dieser Charakterzug bewährt sich wie bei Individuen, so auch bei Völkern. So könnte man es ja vielleicht erklären, dass die Volkstracht bei ungebildeten, die Mode bei gebildeten Völkern ihren Sitz aufschlägt. Allein wenn dies der richtige Grund wäre, so müsste sich die Mode bei allen Völkern auf einer gewissen Culturstufe wiederholen, und doch haben die Römer, selbst auf der höchsten Stufe ihrer Cultur, die Mode in unserem heutigen Sinn nicht gekannt. Man hat zwar auch bei ihnen von einer Mode gesprochen*), allein meines Erachtens mit Unrecht. Man verwechselt dabei das allmälige Aufkommen des Neuen, das Erfinden und das Nachahmen fremder Trachten, von dem uns allerdings die römischen Schriftsteller zu berichten wissen, mit der Mode. Ich kenne kein einziges Zeugniss, welches uns die beiden charakteristischen Züge derselben: die Kurzlebigkeit und die zwingende Macht derselben für die entsprechenden Gesellschaftskreise namhaft machte. Keine

*) Marquardt. Römische Privatalterthümer, Abth. 2. Leipzig 1867. S. 177.

römische Matrone war, wie es unsere heutige Frauenwelt der gebildeten Kreise in der That ist, genöthigt, die Mode mitzumachen; nicht diejenigen Frauen fielen in Rom auf, welche an der hergebrachten Tracht festhielten, sondern diejenigen, welche sie verliessen, und dass erstere dies vermochten, zeigt, dass es eine Mode in unserem Sinn nicht gab, heutzutage wäre dies unmöglich. Damit verträgt sich vollkommen, dass auch das Neue in Rom seinen Reiz ausübte, dass der Geschmack, der Schönheitssinn und die Erfindungskraft des weiblichen Geschlechts in Schmuck und Kleidung sich aufs ergiebigste bethätigte, und dass selbst die althergebrachte Tracht im Laufe der Zeit allerhand Wandlungen erfuhr. Alles dies hat mit der Mode in unserem heutigen Sinn nichts zu schaffen.

Um das Wesen der heutigen Mode zu begreifen, darf man nicht auf Motive individueller Art zurückgreifen, wie es die bisher aufgeführten sind: Veränderungslust, Schönheitssinn, Putzsucht, Nachahmungstrieb. Es ist zweifellos, dass diese Motive sich zu den verschiedensten Zeiten in extravagantester Weise an der Gestaltung der Kleidung, und zwar in erster Linie der weiblichen versucht haben, sie haben den Satirikern aller Culturvölker von jeher den reichsten Stoff dargeboten. Aber die Mode in unserem heutigen Sinn hat keine individuellen Motive, sondern ein sociales Motiv, und auf der richtigen Erkenntniss desselben beruht das Verständniss ihres ganzen Wesens. Es ist das Bestreben der Abscheidung der höheren Ge-

sellschaftsklassen von den niederen oder richtiger den mittleren; denn die unteren kommen dabei nicht in Betracht, da die Gefahr einer Verwechslung mit ihnen sich schon von selbst ausschliesst. Die Mode ist die unausgesetzt von neuem aufgeführte, weil stets von neuem niedergerissene Schranke, durch welche sich die vornehme Welt von der mittleren Region der Gesellschaft abzusperren sucht, es ist die Hetzjagd der Standeseitelkeit, bei der sich ein und dasselbe Phänomen unausgesetzt wiederholt: das Bestreben des einen Theils, einen wenn auch noch so kleinen Vorsprung zu gewinnen, der ihn von seinem Verfolger trennt, und das des anderen, durch sofortige Aufnahme der neuen Mode denselben wiederum auszugleichen.

Daraus erklären sich die charakteristischen Züge der heutigen Mode. Zuerst ihre Entstehung in den höheren Gesellschaftskreisen und ihre Nachahmung in den mittleren. Die Mode geht von oben nach unten, nicht von unten nach oben. Die höheren Kreise sind die »tonangebenden«, wie es heisst. Ein Versuch der mittleren Klassen, eine neue Mode aufzubringen, würde selbst mit Hülfe noch so wirksamer ästhetischer Motive niemals gelingen, den höheren würde nichts erwünschter sein, als wenn jene ihre eigene Mode für sich hätten*).

*) Was sie aber gleichwohl nicht abhält, in der Kloake der pariser demi-monde nach neuen Mustern zu suchen und Moden aufzubringen, welche den Stempel ihres unzüchtigen Ursprungs deutlich an der Stirn tragen, wie Fr. Vischer in seinem wegen der unver-

Sodann der unausgesetzte Wechsel der Mode. Haben die mittleren Klassen die neuaufgebrachte Mode adoptirt, so hat sie aus dem angegebenen Grund ihren Werth für die höheren verloren, das Unterscheidungsmerkmal hat aufgehört es zu sein, wie das Feldgeschrei, das dem Feinde bekannt geworden ist, und es bedarf daher eines neuen. Darum ist Neuheit die unerlässliche Bedingung der Mode, wenn sie ihren Zweck erreichen soll. Selbst das Hässliche und Geschmacklose findet um diesen Preis Zutritt, wenn das Schöne sich erschöpft und den Vorzug der Neuheit verloren hat. Die Lebensdauer der Mode bestimmt sich im entgegengesetzten Verhältniss zur Raschheit ihrer Verbreitung; ihre Kurzlebigkeit hat sich in unserer Zeit in demselben Masse gesteigert, als die Mittel zu ihrer Verbreitung durch unsere vervollkommneten Communicationsmittel gewachsen sind. Zur Zeit, als es noch keine Eisenbahnen gab, welche täglich Tausende von Kleinstädtern in die grossen Städte bringen und die neuen Moden in Gestalt von Modejournalen und Mustern sofort über die ganze Welt verbreiten, war das Tempo der Mode ein ungleich langsameres als heutzutage, wo dasselbe eine rapide Geschwindigkeit angenommen hat, welche sich zu der früheren verhält wie die heutige Eisenbahn zur alten Reichspost.

---

hüllten Art, wie er die Sache beim rechten Namen nennt, vielgetadelten, meines Erachtens aber eben darum höchst verdienstlichen Aufsatz über die Mode in Nord und Süd 1878 Bd. 4. S. 365 u. fl. schlagend nachgewiesen hat.

Aus dem angegebenen socialen Motiv erklärt sich endlich auch der dritte charakteristische Zug unserer heutigen Mode: ihre vielgescholtene und doch willig ertragene Tyrannei. Die Mode enthält das äussere Kriterium, dass man, wie der Ausdruck lautet, »mit zur Gesellschaft gehört«. Wer darauf nicht verzichten will, muss sie mitmachen, selbst wenn er aus ästhetischen oder Zweckmässigkeitsgründen eine neu aufgekommene Gestaltung derselben noch so sehr verwirft. Eben darauf, dass die Mode die Unterordnung der eigenen besseren Überzeugung unter das als verkehrt Erkannte erfordert — das sacrificium intellectus in Sachen des Geschmacks und der Zweckmässigkeit — beruht es, dass der Sprachgebrauch ihre Herrschaft ganz zutreffend als »Tyrannei« und diejenigen, die sich ihr willenlos unterordnen, als »Sklaven« der Mode bezeichnet, sie ist nicht eine blosse Herrin, wie es die Schönheit und die Wahrheit ist, der man sich unterordnet, weil ihre Herrschaft eine berechtigte ist und als solche erkannt wird, sondern sie ist eine Tyrannin, deren Macht man als unberechtigt anerkennt, und die man dennoch schwach genug ist zu ertragen.

Damit ist der Mode ihr Urtheil gesprochen. Die Macht der Sitte theilend, die der Moral vielfach weit überbietend, verdankt sie die Macht, welche sie ausübt, nicht gleich ihr gesellschaftlich berechtigten Motiven, sondern dem unlautern Zuge der Standeseitelkeit. Gelangten die Stände, welche schwach und thöricht genug sind, sie nachzuahmen,

zum Gefühl ihrer Würde und Selbstachtung, welches sich daran bewährt, dass man nichts anderes vorstellen will, als was man ist, so wäre es um die Mode geschehen, und die Schönheit könnte wiederum ihren Sitz aufschlagen, wie sie ihn bei allen Völkern behauptet hat, welche die Mode in unserem heutigen Sinn nicht kannten, weil sie entweder nicht das Bedürfniss fühlten, die Standesunterschiede durch die Kleidung zu accentuiren oder, wo es geschah, verständig genug waren, sie zu respectiren.

21. Das Zweckmoment der gesellschaftlichen Imperative.

2. Die Sitte.

Es ist das zweite Mal, dass unsere Untersuchung die Sitte berührt; das erste Mal (S. 37 fl.) geschah es, um die Aussage der Sprache über sie zu vernehmen, gegenwärtig, um die Wissenschaft zu Worte kommen zu lassen. Dessen bedarf es allerdings in hohem Grade. Es gibt im ganzen Umkreise der Ethik keine Materie, die in dem Masse im Argen liegt, bei der es noch so sehr an allem und jedem gebricht, was wissenschaftlich zu thun ist, als bei der Sitte; sie gleicht einem wilden Acker, der noch erst urbar zu machen ist. Ich sage dies nicht, um mein Verdienst in das richtige Licht zu setzen, sondern um den Leser darauf vorzubereiten, dass es hier schwere Arbeit zu thun gibt, und dass er sich die Mühe und den langen Aufenthalt auf diesem Fleck unangebauter Erde nicht ver-

driessen lassen darf. Auf urbarem Boden ist leicht pflügen, die Wildniss muss man erst roden, bevor man den Pflug zur Hand nehmen kann. Zugleich sage ich es, um damit das Geständniss zu verbinden, dass ich trotz langer darauf verwandter mühsamer Arbeit nicht im Stande gewesen bin, mir selber volles Genüge zu leisten, ich habe das Gefühl, dass noch manches zu thun übrig geblieben ist, das ich trotz aller Anstrengung nicht habe bewältigen können, und das einer frischen Kraft vorbehalten bleiben muss.

Die erste Arbeit, die es zu thun gibt, ist, das Feld, auf dem sich unsere Untersuchung bewegen soll, genau abzustecken. Es wird begränzt durch zwei benachbarte Gebiete: das der Gewohnheit und das der Moral. Die Sprache hat zwar die Gränzpfähle bereits gesetzt, aber warum sie es gethan, und ob sie dabei das Richtige getroffen, bleibt uns zu ermitteln übrig. In Bezug auf die Abgränzung der Sitte von der Gewohnheit soll dies hier geschehen, in Bezug auf die Moral vermögen wir es erst später, nachdem wir uns durch eine längere Untersuchung den Weg dazu gebahnt haben. Ich behalte meine Weise der detaillirten Aufzählung der einzelnen Untersuchungspunkte bei.

1) Begrifflicher Unterschied der Sitte von der Gewohnheit.

Die sprachliche Thatsache dieser Unterscheidung ist uns bereits von unseren sprachlichen Untersuchungen her bekannt (S. 20 fl.). Gewohnheit, worunter wir hier nicht

die individuelle, sondern die allgemeine verstehen, ist die blosse Thatsächlichkeit des fortgesetzten allgemeinen Handelns, Sitte die sich zu ihr hinzugesellende gesellschaftlich verbindende Geltung derselben. Nur in dem letzteren Sinn gebrauchen wir fortan diesen Ausdruck*), und wir befinden uns darin in Uebereinstimmung mit der Sprache, welche von Geboten der Sitte, nicht der Gewohnheit redet. In Bezug auf den Plural: die Sitten wird diese strenge Unterscheidung vom Sprachgebrauch nicht beobachtet, unter den »Sitten« der verschiedenen Völker, von denen die Reisebeschreiber zu berichten wissen, verstecken sich neben den obligatorischen auch viele nichtobligatorische: blosse Gebräuche, mit denen es Jeder halten kann, wie er Lust hat d. h. in unserer Sprachweise nicht Anwendungsfälle der Sitte, sondern der Gewohnheit.

Worauf beruht nun dieser Gegensatz zwischen Gewohnheit, Brauch, Gebrauch einerseits und der Sitte andererseits? Ist es Zufall, dass der eine Brauch verpflichtet, der andere nicht?

Der Grund liegt in der Verschiedenheit des Interesses. Ist es bloss das Interesse des Handelnden, wel-

*) Gegenüber Lesern, welche die Sache nicht vom Wort unterscheiden können, halte ich die Bemerkung nicht für verloren, dass alles, was ich im Verlauf meiner Untersuchung über die Sitte entwickeln werde, seine volle Geltung behält, auch wenn der von mir zu Grunde gelegte Begriff sich mit dem, welchen die Sprache mit dem Wort verknüpft, nicht decken sollte, es würde dies nur darthun, dass es zum Ausdruck desselben eines besonderen Wortes bedarf.

ches in dem Handeln seine Befriedigung findet, und das wegen seines gleichmässigen Vorkommens in vielen Tausenden ein gleichmässiges, allgemeines Handeln hervorruft, so haben wir lediglich eine Gewohnheit, einen Brauch. Gewohnheit, Brauch ist es, dass in einer Gegend, wo das Holz billig, Holz, und wo Torf oder Steinkohle billig sind, letztere gebrannt, dass in dieser Gegend Bier oder Wein, dort Schnaps getrunken wird, dass hier zu Bekleidung Wolle, dort Baumwolle oder gar bloss ein Schurzfell verwandt, dass hier um diese Stunde, dort um jene zu Mittag gegessen, hier zur Bedachung Ziegel, dort Holzschindeln verwandt werden. Aber das ist keine Sitte im wissenschaftlichen Sinn, wenn auch ein Reisebeschreiber den Ausdruck darauf anwenden mag; denn Jeder thut hier das, was er thut, nur im eigenen Interesse, das Interesse anderer Personen ist dabei nicht betheiligt.

Ganz anders bei der Sitte. Bei ihr steht nicht bloss das eigene Interesse des Handelnden, sondern auch oder vielleicht ausschliesslich das dritter Personen oder des ganzen Publicums auf dem Spiel. Es handelt sich dabei um jene Interessenverkettung, welche den Grundzug des gesellschaftlichen Lebens bildet und die Berücksichtigung der berechtigten Interessen Anderer zur nothwendigen Voraussetzung hat. Diese von der öffentlichen Meinung geforderte Rücksicht auf die Interessen Anderer (der Gesellschaft) sagen wir kurz: das Postulat des gesell-

schaftlichen Handelns ist es, welche das Wesen der Sitte im Gegensatz der Gewohnheit ausmacht.

Daraus erklärt sich die nachtheilige Folge, welche die Nichtachtung der Sitte im Gegensatz zu der blossen Gewohnheit für den Handelnden nach sich zieht: der Tadel, die Rüge, Missbilligung seiner Handlungsweise von Seiten des Publicums. In letzterer spricht sich nicht etwa ein bloss theoretisches Urtheil aus wie über einen falschen Schluss, ein irriges Rechenexempel, ein misslungenes Kunstwerk, sondern die bewusste oder unbewusste praktische Reaction des Interesses gegen seine Verletzung, eine Abwehr zum Zweck der eigenen Sicherung. In demselben Masse, in dem Jemand den Werth der Sitte für das Gemeinwesen und damit für sich selber mehr oder minder lebhaft empfindet, wird er diesem Gefühl durch sein Urtheil Ausdruck geben.

So scharf dem Bisherigen nach Gewohnheit und Sitte sich begrifflich unterscheiden, so können sie doch in einem und demselben Verhältniss sich successiv einander ablösen: die Gewohnheit kann sich zur Sitte erheben.

2) Erhebung der Gewohnheit zur Sitte.

Das allgemeine Handeln kann verschiedene Stadien durchlaufen. Findet die Handlungsweise des Einzelnen allgemeine Nachahmung, so wird sie Gewohnheit, gesellt sich zur Gewohnheit aus dem angegebenen Grunde das Moment des social Verpflichtenden hinzu, so wird sie Sitte; verdichtet sich die in letzterer pulsirende Idee der

socialen Verpflichtung zur rechtlichen, so wird die Sitte Gewohnheitsrecht.

Ist es bloss die Länge der Zeit, welche diese Umwandlung bewirkt? Sicherlich nicht! So wenig ein Ding durch die blosse Länge der Zeit sich in ein anderes verwandelt, so wenig die Gewohnheit dadurch in Sitte oder Gewohnheitsrecht. Wo in der Natur eine solche Verwandlung eintritt, wie beim Holz die in Braunkohle oder Steinkohle, wirken andere Umstände mit als der blosse Ablauf der Zeit. So verhält es sich auch bei den menschlichen Einrichtungen*).

Der Uebergang der Sitte in Gewohnheitsrecht hat für uns hier kein Interesse, nur so viel sei hier bemerkt, dass auch für ihn der eben aufgestellte Satz, dass die Zeit allein keinen Einfluss ausübt, volle Geltung hat. Die Sitte, bei gewissen Gelegenheiten Geschenke zu geben, besteht seit undenklicher Zeit, aber sie ist darum kein Gewohnheitsrecht geworden und wird es nie werden — der Stoff eignet sich nicht dazu.

Eine Gewohnheit wird dann zur Sitte, wenn sie, obschon ihrem ursprünglichen Motiv nach dem Interesse der Handelnden selber dienstbar, den Krystallisationspunkt abgibt, an den sich nach und nach Interessen anderer Personen ansetzen, die sie zur Voraussetzung ihres Bestandes

*) Ganz so die Lehre der römischen Juristen: der blosse Ablauf der Zeit als solcher ist einflusslos, quod initio vitiosum, non potest tractu temporis convalescere, l. 29 de R. J. (50. 17).

nehmen, sie parasitenartig umklammernd und umspannend, so dass sich daraus ein einheitlicher, sich gegenseitig bedingender Interessencomplex bildet. Man könnte die Sitte in diesem Fall die durch das Interesse eingefangene und in Banden geschlagene Gewohnheit nennen.

Dieser Entstehungsweise der Sitte, die ich als die secundäre bezeichnen will, steht gegenüber die originäre, bei der sie als solche zur Welt kommt d. h. das Moment des social Verpflichtenden von Anfang an in sich trägt. Dieselbe steht hier ausser Betracht und bietet in wissenschaftlicher Beziehung wenig Interesse dar, während jene ein erhebliches Interesse für sich in Anspruch nehmen kann. Da sie bisher meines Wissens noch nicht Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung geworden ist, so halte ich es für geboten, sie an einigen Beispielen zu veranschaulichen, die abgesehen von dem Zweck, für den ich sie hier aufbiete, mir auch demnächst noch Dienste leisten sollen.

Eine der anstössigsten Sitten, die es wohl überhaupt gibt, bilden die Leichenschmäuse; ich selber kenne sie aus meinen Kindheitserinnerungen vom Lande her. Nach Bestattung der Leiche verfügt sich das Gefolge in das Trauerhaus, wo Speisen und Getränke aufgetragen stehen, und ein Zechgelage die Trauerfeierlichkeit abschliesst. Der Brauch ist Sitte, nicht Gewohnheit d. h. er wird von der Bevölkerung verlangt, die Hinterblie-

benen müssen sich, wenn auch mit blutendem Herzen, demselben fügen.

Wie bildete sich nun eine solche alles menschliche Gefühl verletzende Sitte? Meiner Ueberzeugung anch nicht als Sitte, sondern als Gewohnheit d. h. das Motiv war nicht das Gefühl der Verpflichtung, sondern das eigene Interesse der Hinterbliebenen. In den höheren Kreisen hat man nicht nöthig, das Gefolge zur Leiche durch künstliche Mittel heranzulocken, aber der gemeine Mann, der seine Arbeit im Stich lassen, und der auf dem Lande wohl gar aus weiter Entfernung und bei schlechtem Wetter zur Leiche kommen soll, entschliesst sich nicht so leicht zu diesem Opfer. Darum ein Reizmittel, das ihn herbeischafft, indem es ihn für die Versäumniss und den weiten Weg entschädigt. Das Mittel war von demjenigen, der zuerst darauf verfiel, und dem es darum zu thun war, die Leiche mit Glanz zur Erde bestattet zu sehen, geschickt berechnet, und er wusste auch, warum er die Erquickung erst nach Bestattung der Leiche verabreichte, nicht, was doch das natürlichste gewesen wäre, vorher. Nicht zu verwundern, dass Andere seinem Beispiel folgten, das Mittel hatte sich bewährt. So ward es »Brauch«. Wie schlug nun der Brauch in Sitte um? Dadurch, dass die beiderseitigen Interessen sich so zu sagen in einander verfilzten und ein einziges Ganze gegenseitiger Verpflichtungen bildeten. Die Leute müssen zur Leiche kommen, aber die Hinterbliebenen müssen ihnen das Mahl anrichten d. h.

der Leichenschmaus und das Folgen zur Leiche ist aus beiderseitiger freier Gewohnheit eine einheitliche Sitte geworden.

Ein zweites Beispiel gewährt die Sitte des Trinkgeldergebens. Ursprünglich eine freie Gabe Einzelner, ward das Trinkgeld allmählig allgemeine Gewohnheit. Sitte ward es dadurch, dass diejenigen, welche es erhielten, sich nach und nach daran gewöhnten, das Trinkgeld bei Berechnung ihres muthmasslichen Einkommens mit in Anschlag zu bringen, und dass selbst die Dienstherren sie bei Bemessung des Lohnes darauf verwiesen. So ward das Trinkgeld zu einem Elemente des Dienstverhältnisses, einer eigenthümlichen Art des Lohnes, den Niemand fortan vorenthalten kann, ohne ein darauf basirtes Lebensverhältniss zu lädiren. Auch hier charakterisirt sich die Sitte wiederum als die durch das Interesse des anderen Theils in Banden geschlagene Gewohnheit des einen.

Ich habe hiermit den Hergang veranschaulicht, wie er meiner Ansicht nach bei der Bildung der Sitte aus der Gewohnheit Statt findet. Damit hat aber keineswegs behauptet werden sollen, dass dieser Uebergang überall Statt findet, wo zu einer bestehenden Gewohnheit das Interesse sich hinzugesellt; sonst müsste aus derselben auch in Fällen, wo die hergebrachte Weise der Kleidung, Ernährung, Heizung u. s. w. Anlass geboten hat zur Begründung gewisser Industriezweige, ebenfalls eine Sitte d. h. eine Verpflichtung zur Beibehaltung der Gewohnheit im Interesse des anderen Theils hervorgehen. Meine Behaup-

tung geht nicht dahin, dass überall, wo zur Gewohnheit des einen Theils ein Interesse des anderen sich hinzugesellt, die Sitte daraus hervorgehe, sondern dass, wo die blosse Gewohnheit sich in Sitte verwandelt, dies auf die angegebene Weise zu erklären sei, woraus sich dann von selbst ergibt, dass nicht jedes Interesse schlechthin dazu ausreicht, sondern dass es einer besonderen Gestaltung desselben bedarf, über die sich im Allgemeinen nichts sagen lässt.

Ein gewisses Gegenstück zu dem bisher erörterten Phaenomen bietet das Folgende dar.

3) Das Herabsinken der Sitte zum praktischbedeutunglosen Brauch.

Ist der Zweck hinweggefallen, dem die Sitte zu dienen hat, so hat sie ihre Bedeutung verloren, und sie sollte jetzt abtreten. Aber die Geschichte führt uns in Bezug auf die Sitte dieselbe Erscheinung vor, der wir auf allen Gebieten des Lebens, vornehmlich im Recht und in der Rechtssymbolik begegnen*): Fortbestehen des einmal Gewordenen nach Wegfall seiner Berechtigung vermöge der blossen historischen vis inertiae. Das einst Bedeutungsvolle erhält sich noc als ein fossiles Stück Vergangenheit, das oft wunderlich in die Gegenwart hineinragt, als werthgehaltene Reliquie, in der man das Andenken der Urzeit ehrt, als Wahrzeichen der Vergangenheit, man möchte

*) S. darüber meinen Geist des R. R. II. 1 S. 514, wo die culturhistorische Bedeutung dieser Erscheinung gewürdigt ist.

es das Gnadenbrod der Geschichte nach beendetem Dienst nennen.

Als Beispiel einer solchen ursprünglich bedeutungsvollen, später bedeutungslos gewordenen Sitte aus heutiger Zeit nenne ich das Zutrinken beim gastlichen Mahle. Von dem ursprünglichen recht praktischen Zweck dieses Brauchs hat heutzutage kaum Jemand mehr eine Ahnung, man erblickt darin nichts als einen freundlichen Gruss. In Wirklichkeit hatte aber der Brauch einstmals eine gar ernste Bedeutung: das Zutrinken war Vortrinken aus demselben Becher, und es geschah, um seinen Gast gegen die Besorgniss, dass der Trank vergiftet sei, sicher zu stellen. Ganz dasselbe geschieht noch bis auf den heutigen Tag bei manchen asiatischen und afrikanischen Völkerschaften durch den Mundschenk und den Leibarzt, der dem Fürsten den Becher Wein oder Arzenei credenzt, und wer die Sinnesart unserer Altvordern nicht bloss aus Gedichten oder Romanen, sondern aus der Geschichte kennt, wird begreifen, dass und warum diese Vorsichtsmassregel auch bei ihnen ihren triftigen Grund hatte.

Wie die Sitte ihren ursprünglichen Zweck gänzlich verlieren kann, so muss es auch als möglich anerkannt werden, dass sie denselben wechselt; äusserlich bleibt alles beim Alten, aber die innere Bedeutung der Sitte ist gänzlich verändert.

4) Die schlechte Sitte.

Die Sitte als Institution ist gut, ebenso wie das

Recht. Aber dies schliesst nicht aus, dass der Inhalt einzelner Einrichtungen der Sitte wie des Rechts ein nicht guter sei. Dasjenige, was einst gut war, kann durch eine Veränderung der Verhältnisse schlecht geworden sein, der Segen kann sich in Fluch, die Wohlthat sich in Plage verkehrt haben, und selbst von allem Anfang an können unberechtigte, aber übermächtige Einflüsse dem Schlechten Eingang verschafft haben.

Wonach bemessen wir, was bei Beiden gut oder schlecht sei? Wir kennen den Massstab, er ist der des gesellschaftlich Nützlichen. Nicht der abstracte, der alle Zeiten und Völker mit derselben Elle misst, sondern der relative, der das Zweckmässige nach den gegebenen historischen Verhältnissen bemisst. Um ihn anzulegen, muss man also diese Verhältnisse genau kennen. Gar Vieles, was im Recht und in der Sitte vergangener Zeiten auf den ersten Blick höchst anstössig und nahezu unbegreiflich erscheint, wird bei näherem Nachdenken und mit Hülfe der Geschichte verständlich.

Auch für die Sitte unserer heutigen Zeit gilt die obige Bemerkung, sie bietet uns einzelne Gestaltungen dar, welche mit dem der Sitte als Institution nachgerühmten Charakterzug des gesellschaftlich Nützlichen in schreiendem Widerspruch stehen. Als Hauptbeispiel nenne ich das Duell. Ein Ueberrest aus den Zeiten des Faustrechts und des Ritterthums, bald Zweikampf auf Tod und Leben, bald blosses Turnier zur Uebung der Kraft und zur

Documentirung des Muthes, hat es sich trotz des Verdammungsurtheils der öffentlichen Meinung und trotz aller dagegen gerichteten Bemühungen der Moralisten wie der Gesetzgebung bis auf den heutigen Tag behauptet, und zwar wohlgemerkt nicht etwa als etwas bloss Thatsächliches, sondern als eine Institution der Sitte d. h. als zwingende Macht, der sich selbst derjenige nicht zu entziehen wagt, der von ihrer Verwerflichkeit überzeugt ist, mächtiger selbst als das Gesetz. Tacitus rühmt von den alten Germanen: plus valent ibi boni mores quam alibi bonae leges; im Hinblick auf das Duell möchte man sagen: plus valent ibi mali mores quam bonae leges.

Die Sprache bezeichnet eine Sitte, die sie missbilligt, als Unsitte (Unfug). Wir können zwei Arten unterscheiden: die laxe Sitte, welche etwas duldet, verstattet, was sie nicht dulden sollte, die also für die öffentliche Meinung den Vorwurf der zu weit getriebenen Toleranz in sich schliesst, und die zwingende Unsitte, welche etwas verlangt, gebietet, was sich mit dem wohlverstandenen Interesse der Gesellschaft nicht verträgt. Die letztere Art ist die bedenklichste; denn die erstere braucht Niemand mitzumachen, der nicht Lust hat, sie lässt die individuelle Freiheit neben sich bestehen, die andere nicht.

Das von der Sprache anerkannte Dasein der Unsitte zwingt uns, unsere Behauptung, dass die Sitte das gesellschaftlich Nützliche zum Inhalt hat, zu modificiren, wir müssen einräumen, dass der Satz Ausnahmen erleidet, und

müssen neben der Sitte im engern Sinn: der guten auch eine schlechte oder Unsitte anerkennen.

Der Gesichtspunkt, nach dem wir bestimmen, ob eine Sitte als gute oder schlechte zu qualificiren sei, ist der von uns aufgestellte Massstab des gesellschaftlich Nützlichen. Eine Sitte, welche diese Prüfung nicht besteht, gilt uns als gesellschaftlich unberechtigt, als Unkraut unter dem Weizen. Das Unkraut enthält keine Anklage gegen den Boden, der es trägt, wohl aber gegen den Menschen, der es stehen lässt; der Boden der Sitte hört darum nicht auf ein guter zu sein, weil auf ihm einzelnes Unkraut wächst.

An solchem Unkraut fehlt es auch auf dem Boden unserer heutigen Sitte nicht. Ausser dem Duell nenne ich beispielsweise die oben berührten Leichenschmäuse und das Trinkgelderwesen. Erstere sind dem Verdammungsurtheil des sittlichen Gefühls wohl in den meisten Gegenden Deutschlands bereits erlegen, während das Trinkgelderunwesen eher im Wachsen als im Abnehmen begriffen ist. Wenn ich letzteres für eine Unsitte erkläre, der die Gesellschaft allen Grund hätte sich je eher je lieber zu erwehren, so muss ich die Begründung dieses meines Urtheils einer anderen Stelle vorbehalten.

Das Unkraut enthält eine Anklage für den Gärtner, der es stehen lässt, die Unsitte eine Anklage für die Gesellschaft, welche sie duldet. Jeder Einzelne kann und soll für seinen Theil dazu beitragen, ihr ein Ende zu

machen, und was der Einzelne nicht vermag, vermögen Associationen. In dieser Beziehung herrscht freilich bei uns eine grosse Apathie. Man kann täglich Klagen vernehmen über Missstände und Ausartungen des gesellschaftlichen Lebens, in der Verdammung derselben ist Jeder einverstanden, aber kaum Einem kommt der Gedanke, dass er damit sich selber anklagt, und dass es ja nur von ihm abhinge sich praktisch ihnen zu widersetzen, es ist das bekannte Beispiel vom Stein im Wege, an dem Jeder sich stösst, und den Jeder verwünscht, den aber Niemand sich die Mühe nimmt aus dem Wege zu räumen. Ist der Stein für den Einzelnen zu schwer, um ihn aus der Stelle zu schaffen, warum vereinigen sich nicht Mehrere dazu? Reinigung der Sitte von derartigen Auswüchsen wäre in meinen Augen eine der dankbarsten Aufgaben, welche die Associationen sich stellen könnten, und richtig angefasst, würde der Erfolg nicht ausbleiben.

5) Die gute Sitte.

Nach Ausscheidung der schlechten Sitte oder der Unsitte wende ich mich im Folgenden ausschliesslich der guten Sitte oder der Sitte schlechthin zu. Es kommt darauf an, die Frage zu beantworten, ob die Sprache recht gethan hat, sie von der Moral zu unterscheiden (S. 27) d. h. nicht bloss: ob der Gegensatz, den sie zwischen beiden annimmt, wirklich existirt, sondern ob er ein innerlich berechtigter ist — es wäre ja möglich, dass er ein rein äusserlicher, gänzlich bedeutungsloser wäre, dem die

Wissenschaft die Anerkennung versagen müsste — und wenn wir uns davon überzeugt haben, ob die Sitte den Anspruch erheben kann, neben Recht und Moral als drittes Glied dem Sittlichen zugezählt zu werden, oder ob sie von dem Gebiet des Sittlichen zurückgewiesen werden muss. Kurz ausgedrückt lautet die Aufgabe: Ermittlung der eigenthümlichen socialen Bestimmung der Sitte.

Dieselbe ist zur Zeit noch eine ungelöste. Kein Begriff der Ethik liegt, wie oben bemerkt, so im Argen wie der der Sitte. Der Umstand, dass die Alten ihn noch nicht kannten (S. 49), scheint es verschuldet zu haben, dass auch die moderne Wissenschaft von ihm so gut wie keine Notiz genommen hat, — die Sitte bildet nicht bloss das jüngste, nachgeborene, sondern das verwahrloste, das Stiefkind der Ethik, ihren beiden älteren Schwestern: der Moral und dem Recht gegenüber ist ihr bisher das Loos des Aschenbrödels zu Theil geworden. Der Wissenschaft lässt sich der Vorwurf nicht ersparen, dass sie hinter der Sprache weit zurück geblieben ist; der Anstoss, den letztere ihr mittelst ihrer so scharf durchgeführten Scheidung der Sitte von der Moral zur eindringenden Untersuchung hätte bieten können, ist an ihr spurlos vorübergegangen. In manchen Darstellungen wird die Sitte von der Moral nicht einmal unterschieden, beide Ausdrücke werden, wie es gerade passt, als völlig gleichbedeutend gebraucht*), in

*) So z. B. von Lazarus in seiner kleinen Schrift über den Ursprung der Sitten. Berlin, Aufl. 2. 1867.

anderen wird zwar die Verschiedenheit beider anerkannt, aber an der Erkenntniss der wahren Bedeutung der Sitte fehlt so viel, dass letztere bald als etwas völlig Bedeutungsloses von der Betrachtung der Ethik gänzlich ausgeschlossen*), bald nur mit dem Zugeständniss ihres ästhetischen Werthes als eines rein decorativen Aufputzes abgefunden wird**). Dass die Sitte eine eminente praktisch ethische Bedeutung hat, und wie sich dieselbe von der der Moral unterscheidet, ist bis auf den heutigen Tag meines Wissens noch von Niemanden nachgewiesen, ja nicht einmal angedeutet; ein abermaliger Beleg für den von mir der modernen Ethik gemachten Vorwurf ihrer geringen Betrachtungsgabe für die Thatsachen des Lebens und der ihr mangelnden praktischen Auffassungsweise.

Die Sprache hat den Unterschied zwischen Moral und Sitte richtig herausgefühlt, aber der Gesichtspunkt der blossen Form oder der Art des Benehmens, den sie verwendet, hält die Probe nicht aus. Er trifft weder überall zu, noch trifft er, wo dies der Fall, das Wesen der Sache. Die Form ist nur das Aeussere, aber unter dem Aeusseren versteckt sich ein realer, prak-

*) So z. B. von Chr. von Hofmann in seiner theologischen Ethik. Nördlingen 1878. S. 80. »Die Ethik wird auch nicht solches mit einschliessen, was nur äussere Lebensform und Sitte ist«.

**) So z. B. von H. Martensen (Bischof von Seeland). Die christliche Ethik, Aufl. 2, Gotha 1873, Bd. 1. S. 537, welcher das Anständige als »die ästhetische Seite der sittlichen Persönlichkeit, den äusseren Widerschein in dem ganzen Wesen, Auftreten der Persönlichkeit« definirt.

tischer Zweck, den die Sprache nicht kund gegeben hat. Wer bloss, wie wir es oben bei unseren sprachlichen Untersuchungen über die Sitte gethan haben und thun mussten, die Aussage der Sprache über sie registrirt, gelangt über den Gesichtspunkt der wohlthuenden, passenden, anmuthigen, schönen Form, kurz über die ästhetische Bedeutung der Sitte nicht hinaus, die sittliche Bedeutung derselben bleibt ihm verschlossen. Dass aber dieses ästhetische Motiv der Sitte in keiner Weise ausreicht, das wahre Wesen derselben zu erschliessen, wird durch die folgende positive Darlegung ihrer wahren Bedeutung in dem Masse ausser allen Zweifel gestellt werden, dass ich es für zwecklos halte, letztere, wie es der Strenge nach geschehen müsste, durch den negativen Beweis vorzubereiten. Ich werde aber im Folgenden die Gelegenheit benutzen, die Unzulänglichkeit des ästhetischen Gesichtspunktes an einzelnen Beispielen, deren ich mich für meine positive Beweisführung bedienen werde, speciell darzuthun. Hier führe ich dem Leser vorläufig nur ein einziges Verhältniss an, auf das ich später zurückkommen werde, an dem er selber die Probe machen möge: den Gegensatz der männlichen und weiblichen Tracht. Ist es das ästhetische Motiv, welches in demselben seine Befriedigung sucht? Ich meine: die Frage braucht nur aufgeworfen zu werden, um Jeden sofort zur Einsicht zu bringen. Und wenn ich noch eine Frage hinzufügen darf: ist es bloss das ästhetische Interesse, welches uns abhält,

in Gegenwart von Kindern, Mädchen, Frauen Dinge zu berühren, welche die Ohren des Mannes vertragen, sich aber für die jener Personen nicht ziemen? Wäre es bloss der ästhetische Anstoss, den wir an schlüpfrigen, zweideutigen Reden nehmen, so würde der vollendete Redekünstler es in seiner Hand haben, das moralisch Schmutzigste zu adeln und salonfähig zu machen, und Boccaccio und Shakespeare dürften den Ton ihrer Zeit auch heutzutage anschlagen, denn in ästhetischer Beziehung lässt sich gegen denselben nichts erinnern — nicht das ästhetische, sondern das sittliche Gefühl hat dem zu ihrer Zeit üblichen Ton ein Ende gemacht.

Ist unsere Moral oder ist unsere Sitte inzwischen eine andere geworden? Waren Boccaccio und Shakespeare unmoralisch? Ist es eine unmoralische Regung, wenn wir an dem Sprühregen ihres Witzes Gefallen finden? Wer den Regen verträgt, ist nicht zu tadeln, wenn er in den Regen geht, nur derjenige, der ihn nicht verträgt, soll zu Hause bleiben. Ein frischer Wind ist für den Gesunden eine Wohlthat, dem Kranken kann er den Tod bringen. Vielleicht verhält es sich mit der Vorsicht, welche die Sitte anempfiehlt, nicht anders.

Versuchen wir jetzt uns des Zweckes, den die Sitte im Auge hat, zu bemächtigen. Ich schlage dabei den heuristischen Weg ein, d. h. ich werde dem Leser nicht die Ansicht, die ich selber mir über den Zweck und das eigenthümliche Wesen der Sitte gebildet habe, fertig vorführen,

sondern er selber soll sie finden. Ich führe ihm einige Verhältnisse vor, die ihn dazu in Stand setzen werden.

Die feinere Sitte der höheren Stände untersagt dem Mädchen und der Frau des Abends ohne Begleitung auszugehen, Männer auf ihrem Zimmer zu besuchen, und manches dem ähnliche. Warum? Das ästhetische Motiv der schönen Form reicht hier in keiner Weise aus, denn unschön ist es nicht, wenn z. B. ein Mädchen, um fortan der Kürze wegen dessen allein zu gedenken, in schöner Mondnacht an einsamer Stelle im Walde sich lagert, um der Nachtigall zu lauschen oder sich am Mondschein zu erfreuen. Um der üblen Nachrede zu entgehen? Die Rücksicht darauf mag subjectiv ein Motiv für das Mädchen bilden, aber das subjective Motiv und der objective Zweck einer Einrichtung sind nicht identisch (S. 133). Im vorliegenden Fall ist der Zweck nicht schwer zu entdecken. Die Beschränkungen, welche die Sitte auferlegt, sollen den Versuchungen vorbeugen, welche in jenen Lagen an das Mädchen herantreten können, sie sind gedacht als Sicherungsmittel der weiblichen Tugend, die Befolgung derselben d. i. die Sittsamkeit soll die Hüterin der Sittlichkeit sein. Dass jene Beschränkungen ihren Zweck nicht schlechthin erreichen, ist freilich ebenso zweifellos, wie dass sie nicht schlechthin nöthig sind — die ihrer selbst völlig sichere Tugend mag ihrer entbehren — aber auch Schlösser und Riegel gewähren keine absolute Sicher-

heit gegen Diebe, und doch machen sie sich im Leben vollauf bezahlt.

Machen auch jene Beschränkungen sich bezahlt? Darauf soll uns das Mädchen der dienenden Klasse Antwort ertheilen. Dasselbe befindet sich nicht in der Lage, dieselben beachten zu können, ihr Dienstverhältniss nöthigt sie, vieles von demjenigen zu thun, was die Sitte dem Mädchen der höheren Stände untersagt. Damit aber beschwört es Lagen für sich herauf, welche, wie die Erfahrung zeigt, ihm nur zu oft verhängnissvoll werden, und wir werden nicht fehlgreifen, wenn wir einen grossen Theil der Fehltritte der dienenden weiblichen Bevölkerung auf die Ungunst der äusseren Verhältnisse zurückführen. Die Seltenheit der Fehltritte bei Mädchen der höheren Stände kommt keineswegs bloss auf Rechnung der grösseren inneren Widerstandskraft, sondern wesentlich mit auf Rechnung der Sitte, welche ihre schirmende Hand über sie ausbreitet, ihr die Gefahren, Verlockungen fern hält, die jenen drohen, und wenn wir gerecht sein wollen, müssen wir sagen: der Schutz und der Mangel der schirmenden Sitte bilden einen wesentlichen Factor zur Erklärung des so äusserst verschiedenen Procentsatzes der Verirrungen der Mädchen der höheren und der niederen Stände — eine Behauptung, für welche die unten folgende Darstellung uns noch ein weiteres Argument geben wird.

Ein Seitenstück zu dieser unserer Sitte gewährt der Schleier der Orientalin. Die Sitte des Orients gebietet der

anständigen Frau öffentlich nicht ohne Schleier zu erscheinen; eine Frau, die dies wagen würde, hätte sich dadurch allein schon den Anspruch auf jene Bezeichnung aberkannt. Der ästhetische Gesichtspunkt schliesst sich hier von selbst aus, der Schleier dient hier sowenig der Schönheit, dass er gerade umgekehrt die Bestimmung hat, sie den Blicken der Welt zu entziehen. Der Schleier ist so zu sagen der Verschluss des Harems in portativer Gestalt, er verfolgt denselben Zweck wie jener: das Weib abzusperren. Nach der Auffassung des Orientalen hängt an der Bewahrung des Schleiers die Sittlichkeit, Keuschheit, Tugend der Frau, die Lüftung desselben von ihrer Seite oder von Seiten eines Mannes gilt in seinen Augen als schwerer Frevel, den er mit Blut sühnt, und nach den Berichten der Kenner des Orients steckt thatsächlich im Schleier die halbe Tugend der Orientalin. An der strengen Bewahrung dieser Sitte hat das ganze weibliche Geschlecht das lebhafteste Interesse, denn an sie knüpft sich das spärliche Stück der ihm verstatteten Freiheit: die Erlaubniss, das Haus oder den Harem verlassen zu dürfen — eine Concession, zu der sich die Eifersucht des Orientalen nimmer verstehen würde, wenn er der Bewahrung des Geheimnisses nicht sicher wäre.

Die Beschränkungen, welche die Sitte in den beiden obigen Verhältnissen der »sittsamen, züchtigen, anständigen« Frau auferlegt, sollen uns dazu dienen, um uns des eigenthümlichen Wesens der Sitte bewusst zu werden.

Drei charakteristische Züge sind es, die ich ihnen glaube entnehmen zu können.

Der erste Zug: die innere Verschiedenheit der Sitte von der Moral.

Ist die Sprache in ihrem Recht, wenn sie in der Verletzung der oben angegebenen Regeln des Anstandes nichts Unsittliches oder Unmoralisches, sondern lediglich etwas Unschickliches erblickt? Wäre beides identisch, so würden die Mädchen der dienenden Klasse schon durch ihre Dienststellung allein zum Unmoralischen verdammt sein, und ein Mädchen der höheren Stände, das bei plötzlicher Erkrankung Eines der Ihrigen in Ermanglung eines dienstbaren Geistes selber genöthigt wäre, in der Nacht ärztliche Hülfe zu holen, würde sich eine unsittliche Handlung zu Schulden kommen lassen, während dasselbe ja gerade umgekehrt sittlich handelt, indem es hier den Pflichten der Moral vor den Rücksichten der Sitte den Vorrang einräumt.

Worin liegt der Grund, warum die Sprache beides unterscheidet? In der inneren Verschiedenheit des Unmoralischen und Unschicklichen. Beides verhält sich zu einander wie das Rechtswidrige und das Polizeiwidrige oder das Schädliche und das bloss Gefährliche. Die Brandstiftung enthält etwas an sich Schädliches, das Betreten von Scheunen, Ställen, Böden mit unverwahrtem Feuer oder Licht bloss etwas Gefährliches; das Verbot der ersteren bildet den Gegenstand einer Rechts-, das der

letzteren einer Polizeivorschrift*). Die Brandstiftung ist nicht möglich, ohne dass ein wirklicher Schaden geschieht, die Uebertretung der genannten Polizeivorschrift kann ohne nachtheilige Folgen verlaufen; aber die Polizei weiss, warum sie die Vorschrift erlässt, sie verbietet das Gefährliche, damit nicht das Schädliche daraus entstehe.

So verhält es sich in dem obigen Verhältniss mit der Sitte und der Moral. Diese verbietet das an sich Schädliche, jene bloss das Gefährliche. Die geschlechtliche Verirrung des Weibes ist an sich schädlich, die Behauptung ihrer Keuschheit und Tugend bildet ein unerlässliches Postulat der sittlichen Ordnung, und die Moral verstattet davon keine Ausnahme, das Gebot ist ein ebenso absolutes, ausnahmsloses, wie das Verbot der Brandstiftung. Aber die Uebertretung der obigen Gebote der Sitte ist nicht an sich schädlich, sie ist gleich dem Betreten von Scheunen, Ställen mit offenem Licht möglich, ohne dass daraus der mindeste Schaden hervorgeht.

Zweiter Zug: die prophylaktische Bestimmung der Sitte.

Sie ergibt sich aus dem Bisherigen von selbst: die Sitte verbietet das Gefährliche, damit das Schädliche nicht daraus hervorgehe, sie wehrt dem unvorsichtigen Gebrauch

*) Dass letztere, wie es bei unserem deutschen Strafgesetzbuch der Fall ist (§ 368, 5), in das Strafgesetzbuch aufgenommen ist, alterirt den inneren Charakter derselben nicht, — sie gehört der Sicherheitspolizei an, deren Aufgabe darin besteht dem Gefährlichen vorzubeugen.

von Feuer und Licht, damit kein Feuer daraus entstehe. Die Vorschrift ist nicht auf diejenigen berechnet, welche mit dem Licht umzugehen wissen: auf die ihrer Tugend völlig sicheren Personen des weiblichen Geschlechts — sie gehen durch alle Gefahren und Verlockungen völlig unangefochten hindurch — sondern auf diejenigen, welche dieser vollendeten Sicherheit entbehren — nicht auf die Starken, sondern auf die Schwachen. Aber damit dieselbe bei letzteren ihren Zweck erreiche, muss sie von Allen befolgt werden, wie die Polizeivorschrift gleichmässig beachtet werden muss von den Vorsichtigen wie von den Unvorsichtigen. Darum begründet die Nichtachtung der Sitte auch für diejenigen einen Vorwurf, denen davon persönlich nicht der mindeste Nachtheil droht, denn sie handeln rücksichtslos gegen ihr Geschlecht, indem sie das Bestehen der Sitte gefährden, die Starken haben sich ihr zu unterwerfen, damit sie in der Person der Schwachen ihre heilsamen Wirkungen ausübe — die Aufrechterhaltung der auf das Weib berechneten Sitte ist ein gemeinsames Interesse des ganzen weiblichen Geschlechts.

Wollen wir die hier entwickelte Auffassung der gesellschaftlichen Bestimmung der Sitte in ein einziges Wort zusammendrängen, so können wir sagen: die Sitte ist die Sicherheitspolizei des Sittlichen.

Dritter Zug: die Localisation der Sitte.

Die niederen Stände sind nicht in der Lage, die obigen Vorschriften der Sitte zu befolgen, für sie haben dieselben

keine Geltung. Darin liegt ein abermaliger Unterschied der Sitte von der Moral. Letztere richtet ihre Vorschriften gleichmässig an alle Klassen der Gesellschaft — es gibt keinen Moralcodex für gewisse Stände — aber die Sitte ist genöthigt sich den äusseren Verhältnissen zu accommodiren, sie setzt zu ihrem Gedeihen einen günstigen Boden voraus, den sie nur in den höheren und mittleren Regionen der Gesellschaft, nicht in den niederen findet. Die Sprache hat diese Eigenthümlichkeit der Sitte im Gegensatz der Moral richtig erkannt, sie redet von einer »Landes-, Standes-, Orts-Sitte«, nicht von einer »Landes-, Standes-, Orts-Moral« (S. 61), diese früher bloss constatirte sprachliche Thatsache sind wir hier in der Lage zu begreifen, sie ergibt sich aus den eigenthümlichen Bedingungen der Sitte ebenso nothwendig, als dass die alpine Flora nur in alpinen Regionen, nicht in der Ebene gedeiht.

In dieser Localisation der Sitte liegt es begründet, dass diejenigen Klassen der Gesellschaft, zu denen sie nicht herabsteigt, des eigenthümlichen Schutzes, den sie dem Sittlichen gewährt, entbehren, und von welchem Einfluss dies ist, habe ich bereits oben (S. 258) gezeigt. Die unteren Klassen sind in Bezug auf die Sittlichkeit ungünstiger gestellt als die oberen, sie entbehren der Schutzanstalt der Sitte, letztere bildet eins der vielen Vorrechte, welche die höheren Stände vor den niederen voraus haben — die Sitte ist exclusiv, nicht weil sie wie die Mode es sein will, sondern weil sie nur da gedeiht, wo sie

die nöthigen äusseren Bedingungen zu ihrem Gedeihen vorfindet.

Das sind die drei charakteristischen Züge der Sitte, die ich dem obigen Verhältniss glaube entnehmen zu können. Aber möglich, dass sie diesem Verhältniss eigenthümlich sind, dass sie sich nicht überall wiederholen, möglich insbesondere, dass sie in irgend einer Weise durch die eigenthümliche Lage des weiblichen Geschlechts beeinflusst werden. Holen wir den Mann zum Vergleich heran, und zwar in Bezug auf die Weise seines Streites mit seines Gleichen. Wir stellen auch hier wiederum den Mann der höheren und der niederen Stände sich gegenüber.

Die feine Sitte zeichnet dem Manne der höheren Stände gewisse Formen und Linien des Streites vor, die er nicht überschreiten darf, ohne schweren Anstoss zu erregen und in seiner gesellschaftlichen Stellung den empfindlichsten Nachtheil davon zu verspüren. Sie verhindert ihn nicht, wenn der Anlass darnach angethan ist, sich gegen seinen Gegner der schärfsten Waffen zu bedienen, er darf ihm mit Worten den Dolch ins Herz bohren, ihn fordern zum Zweikampf auf Leben und Tod, aber er darf sich nicht der Keule bedienen, ihn nicht schimpfen, nicht thätlich gegen ihn werden — eine Prügelei ist in der guten Gesellschaft schlechthin unerhört, und selbst eine Balgerei mit Worten: Zanken, Schelten, Schimpfen ist von der feinen Sitte aufs strengste verpönt.

Was ist der Grund dieser Beschränkung? Der ästhe-

tische Gesichtspunkt? Derselbe hat hier allerdings grossen Schein, es ist nichts sicherer, als dass das ästhetische Gefühl sich von derartigen Scenen eines rohen Streits mit Unwillen abwendet. Aber auch hier geht der Werth der feinen Form nicht auf im Äesthetischen, hinter letzterem steckt auch hier das Praktische.

Davon soll uns die Weise des gemeinen Mannes überzeugen. Bei ihm artet der Streit leicht in Zanken, Schelten, Schimpfen aus (für das Weib hat die Sprache den besonderen Ausdruck Keifen), er bleibt nicht bei dem ursprünglichen Streitgegenstand stehen, sondern zieht die Persönlichkeit des Gegners mit ins Spiel, indem er ihn beschimpft, und hat die Zunge ihren Vorrath an Schimpfworten erschöpft, so kommen die Fäuste an die Reihe und schliesslich gar das Messer, und nicht selten endet der anfängliche Wortstreit mit Todtschlag.

Würde man den Mann fragen, ob denn der ursprüngliche Anlass des Streites einer solchen Art der Ausfechtung würdig gewesen sei, er würde es verneinen. Was hat die Ausschreitung hervorgerufen? Lediglich die Weise des Streites. Der Streit hat den Streit genährt; jedes folgende Wort hat neuen Zündstoff hinzugefügt, bis die Leidenschaft zum Siedepunkt gediehen war und in der Besinnungslosigkeit zum Messer griff. Aber das Messer zuckte bereits in der Scheide, als die Rede die Gränzlinien, welche die feine Form den höheren Gesellschaftsklassen vorzeichnet, überschritt, als die ersten Schimpfworte fielen. Daran eben

bewährt sich der praktische Werth der feinen Form, dass sie den Gebildeten von der Ueberschreitung dieser Gränzen abhält, und darauf beruht der unschätzbare Werth der guten Gesellschaft, dass sie es ihren Mitgliedern ermöglicht, trotz persönlicher Abneigungen und Antipathien und trotz des schroffsten Gegensatzes der Ansichten und Interessen mit einander zu verkehren. Es ist der grösste Triumph der gebildeten Gesellschaft, dass auf ihrem Boden selbst Todfeinde sich begegnen können, ein grösserer als alles was Geist, Witz, Kunst, Luxus aufzubieten vermögen, um denselben zu schmücken. Die feine Sitte gewährt Jedem, der ihn betritt, das volle Gefühl der Sicherheit, es ist ihre oben (S. 262) constatirte Function der Sicherheitspolizei des Sittlichen.

Wo sie dieses ihres Amtes nicht waltet, fehlt es an der Sicherheit, und an solcher Stelle muss auch der Friedfertigste wie auf unsicherer Landstrasse gewärtigen, dass er angefallen wird. Darum ist es nicht Hochmuth, wenn der Gebildete die Berührung mit rohen Leuten meidet, welche ihn solchen Gefahren aussetzen können, sondern wohlangebrachte Vorsicht. In Japan war dies den Mitgliedern der einst herrschenden Kriegerkaste (Samurai) ausdrücklich vorgeschrieben, der Besuch von Vergnügungslokalen des Volks: Theatern, Badehäusern u. s. w. war ihnen streng untersagt, und wer an solchen Orten mit Jemandem aus dem Volk in Streit gerieth, büsste es mit dem Tode. So verlangte es das politische Interesse des

herrschenden Standes, das jeden Anlass zu einem Conflict mit dem Volk, aus dem eine Auflehnung gegen seine bevorrechtete Stellung hervorgehen konnte, sorgsam zu meiden hiess — aus dem Funken konnte ein Brand werden! Dieselbe Beschränkung legt aus gutem Grund die Standessitte auch bei uns dem Officier und dem Beamten auf — sie sollen die Gelegenheit zu Händeln meiden, denn sie exponiren nicht bloss sich selber, sondern ihre Stellung. Der Officier hat noch den besondern Grund dazu, dass er etwaige Thätlichkeiten sofort mit blanker Waffe zu ahnden hat. Darum hat die Sitte, welche sie nöthigt, die gesellschaftliche Berührung mit der niederen Klasse zu meiden (die von ihr besuchten Vergnügungslokale, Plätze im Theater, auf Eisenbahnen) ihren ganz verständigen praktischen Grund, es handelt sich dabei nicht bloss um Accentuirung ihrer gesellschaftlichen Stellung, sondern um Vermeidung von Conflicten, es ist nicht der vornehme Mann, der dem niedern, sondern der gesittete, friedliebende, der dem rohen, händelsüchtigen aus dem Wege geht.

So bewährt die feine Sitte in unserem zweiten Musterfall ganz denselben prophylaktischen Charakter wie in dem ersten, und ihr praktischer Werth lässt sich auch hier wie dort statistisch in Zahlen ausdrücken, die Ziffer der Schlägereien, Körperverletzungen, Todtschläge des männlichen Geschlechts bildet das Seitenstück zu den Verirrungen des weiblichen. Mögen wir auch einen gewissen Procentsatz davon auf Rechnung der geringeren Sitt-

lichkeit zu setzen haben, sicher ist, dass ein ganz beträchtlicher Theil davon auf Rechnung der mangelnden Schutzanstalt der Sitte kommt. An den abschüssigen Stellen des Weges, die in die Tiefe führen, schlägt die feine Sitte für den Mann der gebildeten Klasse, den die Erziehung gewöhnt hat, sie unverbrüchlich zu beachten, eine Barriere, die ihn vor der Gefahr in die Tiefe zu stürzen bewahrt, während der gemeine Mann, der derselben entbehrt, wenn einmal sein Fuss strauchelt, der Gefahr ausgesetzt ist, haltlos von einem Absatz zum andern in den Abgrund zu rollen. Sein Verhängniss war nicht die Charakterschlechtigkeit, sondern die mangelnde Erziehung — er wird das Opfer der ihm fehlenden gesellschaftlichen Form.

Das also ist der hohe Nutzen der feinen Form, dass sie den Streit auf den wirklichen Streitstoff zu beschränken und der Gefahr vorzubeugen sucht, dass nicht der Streit den Streit nähre, nicht nutzlos Oel ins Feuer gegossen, nicht die Flamme zum Brande entfacht werde, und sie bewirkt dies, indem sie eine Ordnung des Streits vorzeichnet, wie der Process es für das Rechtsverfahren, wie die Regeln des Duells es für letzteres thun, kurz gesagt: sie bewirkt die Disciplinirung des Streits unter den Gebildeten. Je höher wir an der Stufenleiter der Gesellschaft hinaufsteigen, um so mehr glättet und vervollkommnet sie sich, ihren Höhepunkt erreicht sie auf der höchsten Spitze derselben: am Hofe in der Umgebung des Monarchen, dessen Nähe keinen Zank duldet; an dieser

Stelle ist sie als »Höflichkeit« historisch zuerst ausgebildet worden und von ihr erst allmählig in die tieferen Gesellschaftskreise hinabgestiegen (s. unten). Ihren höchsten Werth aber beweist sie im völkerrechtlichen Verkehr, denn wenn irgendwo, so gilt es hier, die vorhandenen wirklichen Differenzen nicht durch nutzlose Zuthaten zu steigern, und die sprüchwörtlich gewordene Glätte des Diplomaten, dem es zukommt, den völkerrechtlichen Verkehr zu vermitteln, leistet den Völkern unter Umständen wichtigere Dienste als das Schwert des Soldaten, denn sie sorgt dafür, dass es nur dann zum Kriege komme, wenn er unvermeidlich geworden ist — ein plumper Diplomat wäre ein Grobschmied, dem man eine Uhr zur Regulirung übergeben wollte, seine grobe Hand würde das Werk erst recht in Verwirrung bringen.

Es liegt aber auf der Hand, dass sich die Bedeutung der feinen Form an dieser rein negativen oder prophylaktischen Function derselben (Verhinderung der Ausschreitung des Streits) keineswegs erschöpft. Indem wir uns vorbehalten, an späterer Stelle (No. 3: Höflichkeit) ihre positive Bedeutung für das gesellschaftliche Leben ins Auge zu fassen, beschränken wir uns hier darauf, die Vergleichung unseres zweiten Musterfalles mit dem ersten zum Abschluss zu bringen. Derselbe hat uns die drei charakteristischen Züge der Sitte, welche der erste uns geliefert hat, reproducirt. Erstens: die Verschiedenheit der Sitte von der Moral. Die Nichtbeachtung der feinen

Form begründet nicht den Vorwurf des Unmoralischen, sonst müssten wir den gemeinen Mann, der sie nicht kennt, als unmoralisch bezeichnen. Zweitens: die prophylaktische Function derselben. Dieselbe steigert sich hier noch, denn sie beugt hier nicht dem bloss Unmoralischen, sondern dem Rechtswidrigen vor. Drittens: ihre gesellschaftliche Localisirung. Dieselbe ist hier nur nicht wie im ersten Fall durch die äusseren Verhältnisse nothwendig bedingt — das Mädchen der niederen Stände kann die obigen Vorschriften der feinen Sitte nicht befolgen, der gemeine Mann könnte sich die gesellschaftlichen Formen der höheren Kreise aneignen, und die Erfahrung zeigt, dass dies bei einigen Völkern in hohem Grade der Fall ist, bei den meisten aber bildet das Gegentheil die Regel.

Mit der bisherigen Ausführung ist jedoch der Beweis, dass die angegebenen drei Züge der Sitte schlechthin eigenthümlich sind, noch in keiner Weise erbracht, es waren eben nur Beispiele, die sie zum Gegenstande hatte, und welche lediglich den Zweck hatten, uns über die Punkte, auf welche wir unsere Aufmerksamkeit zu richten haben, zu orientiren. Zum Zweck dieser Orientirung sehe ich mich noch genöthigt, einen dritten Fall zur Hülfe zu nehmen. Derselbe soll uns dazu dienen, unsere Anschauung zu vervollständigen und zum schliesslichen Urtheil zu gelangen. Es ist die Sonntagsfeier.

Die Sonntagsfeier ist kein Institut der Sitte als solcher,

sie stützt sich auf eine religiöse Vorschrift, und sie bildet selbst den Gegenstand rechtlicher Bestimmungen, aber da, wo sie, wie in England und Amerika, in voller Strenge besteht, ist es doch die Sitte, welche sie erst zu demjenigen gemacht hat, was sie in Wirklichkeit ist. Mit Rücksicht darauf wird es verstattet sein, sie der Sitte zu vindiciren.

Legen wir nun unseren bisher gewonnenen Massstab an, so ist zunächst klar, dass der Unterschied der Sitte von der Moral sich auch bei ihr wiederholt. Die Innehaltung der Sonntagsfeier ist an sich noch keine moralische, die Uebertretung derselben an sich keine unmoralische Handlung; sonst müsste der Arzt, der am Sonntag dem Kranken ärztliche Hülfe bringt, und der Apotheker, der ihm die Arzenei bereitet, unmoralisch handeln, und der Arbeitsunlustige, der sich am Sonntag dem Müssiggang ergibt, sich einer verdienstlichen Handlung rühmen dürfen. Die Vorschriften der Moral haben das an sich gesellschaftlich Förderliche, Gute zum Gegenstand, die Enthaltung von der Arbeit ist aber sowenig an sich gut, dass sie im Gegentheil als gesellschaftswidrig, also als unsittlich zu bezeichnen ist, und dass es mithin erst der besonderen Rechtfertigung bedarf, wenn die Arbeit ausnahmsweise am Sonntag unterbleiben soll. Was ist der Zweck? Er liegt nicht in dem bloss Negativen des Nichtarbeitens, sondern in demjenigen, was dadurch erreicht werden soll: Ausspannung von Körper und Geist, Sammlung des Gemüths,

Einkehr in sich selbst, Erhebung zu Gott, Besuch des Gottesdienstes, Stärkung zur Arbeit der neuen Woche, kurz sie verhält sich zu dem an sich Sittlichen wie in der Natur die Ruhe des Winters zur Triebkraft des Frühlings und in der Musik die Pause zur Melodie — sie ist nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck.

Damit aber haben wir für die Sitte auch an diesem Fall dieselbe Function constatirt, wie an den beiden obigen Fällen, nur dass dieselbe hier nicht negativer oder prophylaktischer, sondern positiver Art ist. Die Sonntagsfeier soll nicht das Unsittliche abwehren, sondern das Sittliche ermöglichen, befördern. Dasjenige, was sie vorzeichnet, ist ebensowenig wie dasjenige, was die Sitte in den beiden obigen Verhältnissen erfordert, an sich gut, an sich schon ein Beitrag zum »Weltbesten«, um den Ausdruck von Kant (S. 162) zu gebrauchen, aber dasselbe kann und soll als Mittel dienen, dass das Weltbeste daraus entstehe — die Sonntagsfeier, richtig verwandt, enthält eine Wohlthat, einen Segen für die Gesellschaft. Die Verwendung derselben zur Erholung und zum Vergnügen ist durch diesen Zusatz sowenig ausgeschlossen, dass dieselbe umgekehrt durch ihren Zweck implicirt ist, das Vergnügen ist einmal das Bad, durch das die körperliche und geistige Kraft des Menschen sich erfrischen muss (S. 189, 202), und der gesunde Sinn der meisten Völker hat in ihm sowenig einen Widerspruch erblickt zu der Feiertagsstimmung, dass er gerade die Feste der Götter oder der Gottheit durch Heiter-

keit und Frohsinn zu verherrlichen gesucht hat, wie denn selbst das Volk Gottes den Sabbath der erlaubten Lustbarkeit und selbst der Gasterei offen hielt*).

Suchen wir für die hier gefundene positive und die früher nachgewiesene negative oder prophylaktische Function der Sitte die entsprechende gemeinsame Bezeichung, so dürfte es die der sittlich-adminiculirenden Bestimmung der Sitte sein. Die Sitte stellt sich dar als die Dienerin der Moral, letztere zeichnet ihr die Ziele vor, für die sie in Thätigkeit zu treten, und deren Verfolgung und Erreichung sie in ihrer Weise zu sichern und zu fördern hat, sie empfängt wie die Dienerin ihre Instructionen von der Herrin. Darum sind die Gebote, welche die Sitte aufstellt, nur Gebote zweiter, die der Moral (beziehungsweise des Rechts) erster Ordnung, und wo ausnahmsweise ein Conflict zwischen beiden entsteht, haben jene diesen zu weichen. Wie das anständigste Mädchen, wenn eine höhere Pflicht ruft, und die Noth drängt, des Nachts allein das Haus verlassen darf und muss, so darf und muss im gleichen Fall auch die Sonntagsfeier hintenangesetzt werden. Der Arzt darf und muss seine Patienten

*) Michaelis, Mosaisches Recht V § 249 (S. 145), § 195 (S. 121). »Wenn mancher Israelite sich am Sabbath mit Tanzen ermüdet haben mag, so war dies nicht allein dem mosaischen Recht nicht zuwider, sondern eigentlich seinem Endzweck gemäss. Erst die Talmudisten haben aus dem Sabath jenen düstern Tag gemacht, an dem man, statt Erholung zu gewinnen, eher hypochondrisch werden und von dem man nur wünschen möchte, dass er zu Ende wäre — einen wahren Pönitenztag«.

besuchen, der Apotheker die Arzenei bereiten, der Seemann die Segel raffen und das Steuerruder führen, der Bauer das Vieh füttern, die Löschmannschaft den Brand löschen, der Soldat in den Kampf ziehen — das Leben von Menschen und Vieh, die Sicherung der Gesellschaft gegen Feuersgefahr und gegen den Feind wiegen schwerer als das Gebot der Sonntagsordnung, und der gesunde Tact der Völker hat dies Gradationsverhältniss stets richtig erkannt*). Eine Folge davon ist, dass gewisse Berufsarten praktisch so gut wie ausser Stand sind, die Sonntagsordnung inne zu halten, und damit wiederholt sich auch für dieses Stück der Sitte der obige Zug ihrer gesellschaftlichen Localisirung, — die Leute, welche am Sonntag arbeiten müssen, bilden ein Gegenstück zu den Mädchen der dienenden Klasse, die im Dunkeln allein ausgehen müssen (S. 258).

Mit den drei Musterfällen, die ich im Bisherigen vorgeführt und analysirt habe, ist der Zweck, den ich dabei im Auge hatte, erreicht, sie sollten den Leser die charakteristischen Züge, in welche ich das Wesen der Sitte setze, an besonders dazu geeigneten und mit dieser Rück-

*) Die praktischen Römer hatten genau bestimmt, welche Geschäfte und Verrichtungen auch an Feiertagen zulässig seien, nur das Volk Gottes weist uns das in der Geschichte vielleicht einzig dastehende Beispiel auf, dass an tausend Juden sich an einem Sabbath, um die Sabbathsordnung nicht zu übertreten, widerstandslos von den Syrern abschlachten liessen, 1. Makkab. 2 v. 36—38 — ein Stück religiöser Verirrung, bei dem man sich des Gefühls des Schauderns nicht erwehren, und dem man doch seine höchste Bewunderung nicht versagen kann — schaurig-erhaben.

sicht absichtlich ausgewählten Beispielen finden lassen; in der anschaulichen Form des concreten Falles sollten ihm die Ideen, welche ich ihm vorzuführen gedenke, zuerst vertraut und geläufig und ein Gegenstand des eigenen Nachdenkes werden, kurz meine ganze bisherige Ausführung hatte nur einen vorbereitenden Charakter, — ein zum Zweck des Recognoscirens unternommener Streifzug in ein unbekanntes Terrain, der zunächst nur die Punkte feststellen soll, auf welche demnächst der Angriff zu richten sein wird. Bei einem von der Wissenschaft bereits in Besitz genommenen Gebiet würde dies eine überflüssige und tadelnswerthe Weitläuftigkeit sein. Wo der Boden bekannt ist, braucht man nicht erst zu sondiren, hier kann die Theorie sofort ihr Lager aufschlagen, aber im vorliegenden Fall handelt es sich, wie bereits seiner Zeit (S. 253) bemerkt ward, um eine wissenschaftliche terra incognita, und wo die Aufgabe eine derartige ist, muss demjenigen, der es zuerst auf sich nimmt, sie zu lösen, freistehen, zu bestimmen, in welcher Weise er dies am leichtesten und angemessensten glaubt bewerkstelligen zu können.

6) Die Systematik der Sitte.

Im Bisherigen haben wir aus der reichen Fülle des Stoffes, den uns die Sitte zur Verfügung stellt, einzelne Fälle herausgegriffen. Möglich, dass dieselben so eigenthümlich geartet waren, dass dasjenige, was wir an ihnen wahrgenommen haben, keine allgemeine Geltung beanspruchen kann; unter dieser Voraussetzung wäre dasselbe

für unseren Zweck, der den Sinn und die Bedeutung, welche der Sitte als Institution für das gesellschaftliche Leben zukommt, zum Gegenstande hat, werthlos. Mit einzelnen Fällen ist für diesen Zweck nichts ausgerichtet, — exempla illustrant, non probant. Wollen wir Gewissheit erlangen, so müssen wir das gesammte Material, das uns die Sitte darbietet, einer Prüfung unterwerfen.

Ist dies durchführbar? Es ist ein unendlich ausgedehntes Gebiet, über welches die Sitte sich erstreckt, es umschliesst fast das ganze Leben. Wie lassen sich aber alle Erscheinungen, die es in sich fasst, einzeln aufführen und analysiren? Wir würden Gefahr laufen unter der Masse des Einzelnen zu erliegen, im Strom zu ertrinken. Aber dessen bedarf es auch nicht, es gibt einen anderen Weg, der ebenfalls zum Ziele führt, es ist derselbe, der uns auf dem nicht minder ausgedehnten Gebiet des Rechts die Sicherheit gewährt, dass uns vom Einzelnen nichts entgeht: der systematische. Ein richtig angelegtes System nimmt alles Einzelne in sich auf.

So ist es also die Systematik der Sitte, auf die unser Absehen gerichtet sein muss, wenn wir unser Ziel erreichen wollen, und zwar ist es die Sitte unseres heutigen Lebens, die ich zu Grunde lege. Dieselbe ist Jedem bekannt und geläufig, es bedarf für sie nicht erst der Nachweise, um ihr Dasein festzustellen, nicht weitläuftiger Erläuterungen, um ihr Verständniss zu vermitteln, ich kann vielmehr bei allen Punkten stets auf die unmittel-

bare Anschauung und das Urtheil der Leser Bezug nehmen. Indem unsere Systematik der heutigen Sitte das Einzelne unter gewisse Kategorien bringt, deren Gesammtsumme selbstverständlich das gesammte Material erschöpfen muss, ermöglicht sie es, die entscheidenden Fragen aus der niederen Sphäre des Einzelnen in die höhere der Kategorie zu erheben und kategorienweise zu beantworten.

In diesem Sinne ist der folgende Versuch unternommen. Er soll uns die Sicherheit gewähren, dass wir nichts Wesentliches, was zur Sitte gehört, übergehen, die Gewissheit der extensiven Deckung unserer Untersuchung mit der Sitte.

Aber der Zweck, den wir dabei im Auge haben, ist nicht die Kenntniss der Sitte als solcher, es ist nicht das ethnographische Interesse, dieses Stück Leben des Volks zur vollen Anschauung zu bringen, dem wir zu entsprechen gedenken, sondern unser Augenmerk ist lediglich gerichtet auf die Bedeutung der Sitte für das Bestehen und Wohlergehen der Gesellschaft: die Sitte in ihrer nachweisbaren socialen Function, als sociale Institution neben Recht und Moral.

Indem wir diesen Massstab an die Sitte anlegen, gelangen wir zu dem Resultat, dass nicht alle Theile derselben dieselbe Bedeutung in Anspruch nehmen können, dass vielmehr drei Arten derselben zu unterscheiden sind. Es sind folgende.

1. Die böse Sitte oder die Unsitte (S. 249). Sie lässt sich charakterisiren als die sociale Verirrung der Sitte. Während die gute Sitte den Zwecken der Gesellschaft dient, hat die Unsitte die normale Bahn verlassen, stiftet sie Unheil statt Segen. Die Unsitte enthält das Seitenstück zu dem schlechten rechtlichen Inhalt, welcher die Form des Rechts angenommen hat. Recht und Sitte sind als Institutionen gut d. h. durch die Zwecke der Gesellschaft geboten, und regelmässig ist es das Gute, welches durch sie seine Verwirklichung findet, aber dies schliesst die Möglichkeit nicht aus, dass nicht ausnahmsweise auch das Schlechte sich dieser Formen bemächtige — die Gefahr der Verirrung droht beiden.

2. Die social-indifferente Sitte. Sie charakterisirt sich dadurch, dass sie für die Gesellschaft weder nützlich noch schädlich ist, sie könnte mithin fehlen oder hinwegfallen, ohne dass letztere dadurch die mindeste Einbusse erlitte. Die Gesellschaft hat kein Interesse ihr entgegen zu treten, sie lässt sie bestehen, tolerirt sie, — nicht wie bei der Unsitte, weil sie sich ihrer nicht erwehren kann, sondern weil sie sich ihrer nicht zu erwehren braucht.

3. Die social-werthvolle oder gebotene Sitte. Ihr Wesen besteht darin, dass sie die Zwecke der Gesellschaft fördert, dass sie also nicht fehlen oder hinwegfallen könnte, ohne eine Lücke zu hinterlassen, sie bildet mithin ein Glied des gesellschaftlichen Organismus ganz

so wie das Recht und die Moral, nur mit einer die Aufgaben der beiden letzteren ergänzenden eigenthümlichen Bestimmung, deren Ermittlung Sache der folgenden Untersuchung sein wird.

Letztere hat demnach lediglich ein Stück der Sitte zum Gegenstand, aber allerdings das bei weitem umfänglichste. Indem sie die übrigen ausscheidet, übernimmt sie damit die Verpflichtung, dies zu rechtfertigen, und um dies zu können und um denjenigen Theil der Sitte, den sie für sich in Anspruch nimmt, von den übrigen abzuheben, muss sie den Beweis erbringen, dass sie dabei nichts Wesentliches übergangen hat, sie muss also die Sitte in ihrem ganzen Umfang zur Anschauung bringen und bei jedem Stück, das sie vorführt, Rede und Antwort stehen, warum sie es ausscheidet oder aufnimmt.

Der Weg, um diese Aufgabe zu lösen, ist oben vorgezeichnet. Wir führen die Sitte kategorienweise vor und prüfen bei jeder der Kategorien, welcher der drei obigen Gesichtspunkte: der schlechten, indifferenten, guten Sitte darauf Anwendung findet.

Als obersten Theilungsgrund bei der zu diesem Zweck zu entwerfenden Systematik der Sitte benutze ich den Gegensatz, ob der Inhalt der Verpflichtung, welche die Sitte auferlegt, ökonomischer oder nicht ökonomischer Art ist. Unter den Geboten der Sitte gibt es nämlich gewisse, welche einen ökonomischen Aufwand, ein Geben, andere, welche bloss ein Thun oder Unterlassen

erheischen, ein Gegensatz, der an den der römischen Rechtsterminologie zwischen dare und facere erinnert, ohne sich aber mit ihm zu decken. Die erste Art könnte man als die Sitte des Gebens, die zweite als die des Lebens charakterisiren, also kurz als Gebe- und Lebesitte, ich wähle jedoch statt dieser beiden Ausdrücke, die schwerlich Aussicht auf Annahme haben, zwei andere, bei denen ich das zwingende Moment der Sitte zugleich mit in das Wort aufnehme, nämlich Prästations- und Personalzwang der Sitte; der erstere Ausdruck scheint mir angemessener, als der sonst durch den sprachlichen Gegensatz gebotene, aber zweideutige: Realzwang.

I. Der Prästationszwang.

Die Verpflichtung zu der ökonomischen Leistung oder Prästation, welche die Sitte für gewisse Verhältnisse auferlegt, gestaltet sich nach Verschiedenheit derselben in dreifach verschiedener Weise. Ich bediene mich zur Unterscheidung dieser drei Richtungen der Ausdrücke: Solutions-, Liberalitäts-, Bewirthungszwang.

1. Der Liberalitätszwang.

Die Sitte fordert, dass man bei gewissen Gelegenheiten Geschenke mache. Die Hochzeitsgäste geben ein Hochzeitsgeschenk, der Gevatter ein Pathengeschenk, wer ein Haus baut, hat beim Richten die Arbeitsleute, und, wenn er es bezieht, in manchen Gegenden das Gesinde der Nachbarschaft zu bewirthen, und vieles dem Aehnliche.

So will es einmal die Sitte, und Niemand kann sich ihr ohne empfindlichen Nachtheil entziehen. Es ist dies ein Punkt, wo sie aus Gründen, die nicht der Darlegung bedürfen, am unerbittlichsten ist, und wo darum ihre Gebote am unverbrüchlichsten befolgt werden; selbst der Geizhals, dessen Hand sich sonst stets krampfhaft verschliesst, zieht hier den Beutel.

Eine seltsame Art der Freigebigkeit! — eine Freigebigkeit, die nicht frei, sondern gezwungen ist, also eine contradictio in adjecto. Der Widerspruch löst sich vom Standpunkt des Rechts aus, von dem aus auch dieses Geschenk wie jedes andere den Charakter einer freien Gabe behauptet*).

Die Verpflichtung zu diesen Gaben ist nicht moralischer Art. Niemand sagt von demjenigen, der sich ihr entzieht, dass er unmoralisch, unsittlich gehan-

*) Auch die Römer unterschieden das durch die Sitte geforderte Geschenk von dem völlig freien, jenes nannten sie munus, (womit das Moment des Belastenden betont wird wie bei munus im Sinn von Gemeindeamt), dieses donum l 214 de V. S. (50. 16), und die römischen Juristen nehmen öfter Veranlassung von jenem zu reden und in Verhältnissen, wo die Beachtung der Sitte geboten ist, dieselbe selbst in Bezug auf das munus einzuschärfen, so z. B. dem Vormunde in Bezug auf die dem Pupillen obliegenden munera, l 12 § 3 de admin. (26. 7) solennia munera parentibus cognatisque mittet, sie untersuchen sogar, ob die Sitte schlechthin gebietend ist, so z. B. l 1 § 5 de tut. rat. (27. 3): nec perquam necessaria est ista muneratio, und bei Ehegatten nehmen sie das übliche munus vom Schenkungsverbot aus, l 31 § 8 de don. i. V. (24. 1). Der römische Ausdruck liberalitas, dem unsere Freigebigkeit nachgebildet zu sein scheint, betont nicht das Moment der freien Gabe (libera datio), sondern das der liberalen Gesinnung des freien Mannes.

delt habe. Dieselbe ist vielmehr socialer Art, die Sitte, nicht die Moral erfordert sie, wie dies von der Sprache in mehrfachen Wendungen deutlich ausgedrückt ist. Letztere spricht hier von socialen Pflichten und bringt auf sie denselben Ausdruck Anstand zur Anwendung, mit dem sie sonst die Sitte im Gegensatz zur Moral kennzeichnet: (Anstandspflichten, Anstandsgeschenke, Sache des Anstands); auch den Ausdruck Ehre (Ehrengeschenke, Ehrenpflichten, Sache der Ehre).

Ich bringe diese durch die Sitte verlangten Gaben unter den Gesichtspunkt des Liberalitätszwanges der Sitte. Einen gesellschaftlichen Zweck kann ich bei ihnen nicht entdecken; ich wüsste nicht, was an dem Bestehen und dem Gedeihen der Gesellschaft sich ändern sollte, wenn sie der freien Liberalität überlassen würden. Sie dienen allerdings zur Verschönerung, Erheiterung des Lebens, und als Akte völlig freien Wohlwollens würden sie selbst einen moralischen Werth in Anspruch nehmen können, ganz so wie das freie Geschenk oder das Almosen, aber in der Form eines aus Scheu vor der öffentlichen Meinung*) oder vor der Missstimmung, der Empfindlichkeit des in seinen Erwartungen getäuschten anderen Theils erfüllten bitteren, schalen Muss kann ich ihnen weder einen subjectiv (in-

*) Dies Moment wird von dem römischen Juristen bei der Begriffsbestimmung des munus in l 214 de V. S. (50. 16) ausdrücklich hervorgehoben: quae si non praestentur, reprehensio est.

dividuell) noch objectiv (gesellschaftlich) sittlichen Charakter zugestehen.

2. Der Solutionszwang.

Die Sitte verlangt, dass man das im Spiel Verlorene zahle, selbst wenn das Recht einen Anspruch darauf nicht zugesteht oder das Spiel selber sogar verboten hat. Gleichwohl erkennt die Sprache hier das Dasein einer Schuld an und bezeichnet diese »Spielschulden« als »Ehrenschulden«. Die Entrichtung derselben fällt demnach im Sinn der Sprache und Sitte nicht unter den obigen Gesichtspunkt einer Liberalität, sondern den einer Zahlung; wer seine Spielschulden entrichtet, schenkt nicht, sondern bezahlt sie, wir haben mithin, wie sich hieraus ergibt, den Solutionszwang der Sitte von dem Liberalitätszwang zu unterscheiden.

Auch hier liegt der Sitte so wenig ein gesellschaftliches Interesse zu Grunde, dass sie sich hier umgekehrt in manchen Fällen sogar mit Recht wie Moral im offenen Widerspruche befindet. Ein Spieler, der, um seine Spielschulden zu bezahlen, die Seinigen vom Nothwendigsten entblösst, handelt nicht moralisch, sondern unmoralisch, denn er setzt seine persönliche Spielehre und das Interesse der Erhaltung seines Spielcredits über die Pflichten gegen die Seinigen. Eben aus diesem Grunde hat das Recht diese Schulden in gewissen Fällen nicht bloss für unverbindlich erklärt, sondern die gefährlichsten Arten des Spiels sogar bei Strafe verboten. Wir haben hier also wiederum einen

Fall der Auflehnung der Sitte gegen das Recht und die Moral, d. i. einen Fall der Unsitte vor uns.

Aber selbst von diesen erschwerenden Umständen abgesehen, lässt sich der Schutz der Spielschulden durch die Sitte vom Standpunkt der Gesellschaft aus nicht rechtfertigen, im Gegentheil es stände besser um sie, wenn die Spielschulden nicht gezahlt würden, es würde dann allerdings das Spielen um Geld hinwegfallen, aber schwerlich zum Schaden der Gesellschaft.

Eine zweite Art des Solutionszwanges der Sitte bilden die oben (S. 251) bereits berührten Trinkgelder, dieser wunderliche Bastard von Freigebigkeit und Lohn*). Die Sprache bedient sich auch bei ihnen des Ausdrucks zahlen, sie bringt sie also unter den Gesichtspunkt der Erfüllung einer Verbindlichkeit. Nach meinem Dafürhalten enthält der Trinkgelderzwang einen Fall der Unsitte, einen Unfug, von dem die Gesellschaft sich je eher je lieber befreien sollte**). Ich läugne allerdings nicht, dass es Voraussetzungen geben kann, wo die Billigkeit das Geben eines Trinkgeldes erheischt, allein abgesehen von diesen seltenen Fällen und die regelmässige Gestalt der Sache ins Auge gefasst, kann ich den Trinkgeldern so wenig eine sociale

*) Erwähnung einer solchen Verbindung von Freigebigkeit und Lohn in den römischen Quellen in l. 27 de donat. (29. 5) ... non meram donationem esse, verum officium magistri quadam mercede remuneratum.

**) Die Begründung dieser Ansicht gedenke ich an anderer Stelle in einem separaten Aufsatz zu geben (Westermann's Monatshefte 1882, Aprilheft).

Berechtigung zugestehen, dass ich sie vielmehr für eine social völlig verwerfliche Einrichtung halte, eine Plage für denjenigen der sie zu geben hat, und ein Danaergeschenk für denjenigen, der sie empfängt (Beförderungsmittel einer bettelhaften Gesinnung — Verrückung des richtigen Massstabes des Geldwerthes, Verlockung zur Verschwendung, s. den obigen Aufsatz von mir). Aber auch derjenige, welcher diese strenge Ansicht nicht theilt, wird dies Stück Sitte, wenn auch nicht mit mir zur Unsitte, so doch keinenfalls zur social werthvollen, sondern zur social indifferenten Sitte stellen, dasselbe scheidet also jedenfalls von unserer Untersuchung aus.

3. Der Bewirthungszwang.

Bekanntlich knüpft unsere heutige Sitte an gewisse Verhältnisse und Gelegenheiten die Verpflichtung zur Gastlichkeit: zur Bewirthung von Gästen, und selbst die Staatsgewalt hat nicht umhin gekonnt von diesem Zwangsgebot der Sitte Notiz zu nehmen (ähnlich wie das Recht S. 284, Note beim Vormunde), indem sie den höheren Staatsdienern, an welche die öffentliche Meinung einmal die Anforderung richtet »ein Haus zu machen« (das richtige »Haus« ist ein gastliches), die Mittel zur Erfüllung der Verbindlichkeit gewährt (Repräsentations-, Tafelgelder).

Ueber den Charakter dieser Verpflichtung als einer nicht moralischen, sondern rein socialen kann nicht der mindeste Zweifel obwalten. Die Sprache bezeichnet sie als »sociale Verpflichtungen«, die »sociale

Stellung« bringt sie mit sich, uud gar Mancher, dem es schwer fällt, sie zu erfüllen, und der freiwillig es nimmer thun würde, thut es »Anstands, Ehren, auch wohl Schande halber« d. h. er scheut das Gerede, die »reprehensio« (S. 282 Note), wenn er es unterlässt). Da es sich bei Erfüllung dieser Pflichten um pecuniären Aufwand handelt, so ist das Verhältniss unter unsern Gesichtspunkt des Prästationszwanges zu bringen. Dass ich dasselbe nicht unter den Liberalitätszwang subsumire, wird wohl nicht der Rechtfertigung bedürfen. Die Bewirthung von Gästen bildet keinen Gegenstand eines Geschenkes, der richtige Wirth glaubt so wenig seinen Gästen etwas zu schenken, dass er umgekehrt ihnen dankt, dass sie ihm das »Vergnügen« oder die »Ehre« ihres Besuchs »geschenkt« haben, als Wirth muss er ihnen danken, nicht sie ihm — er hat sie «gebeten» d. h. eine Bitte an sie gerichtet, und sie haben dieselbe erfüllt.

In Bezug auf den gesellschaftlichen Charakter dieser dritten Art des Prästationszwanges steht die Sache nicht so einfach, wie bei den beiden ersten. Ich zweifle nicht, dass alle drei an sich möglichen Auffassungen Vertreter finden werden. Der Eine wird darin eine Unsitte erblicken, der Andere sie mit dem Prädikat einer social indifferenten Sitte abfinden, während ich meinerseits ihr den Charakter einer social werthvollen Sitte glaube abgewinnen zu können. Ich kann diese Auffassung erst unten, nachdem ich vorher die sittliche Bedeutung des Umganges

entwickelt habe, begründen, hier, wo es mir nur um Gewinnung der Uebersicht über das Gebiet der Sitte und die Ausscheidung derjenigen Bestandtheile derselben zu thun ist, die keine sociale Bedeutung beanspruchen können, ist dazu noch nicht der Ort.

Mit den drei angegebenen Gestaltungen des Prästationszwanges der Sitte ist, so weit ich weiss, der Umfang desselben erschöpft. Es ist das Verdienst des modernen sprachlichen Denkens, bei ihm den Gegensatz der Sitte zur Moral in voller Klarheit zur Anschauung gebracht zu haben, während beide von den römischen Juristen unter die eine Kategorie der obligatio naturalis zusammen geworfen werden. Das eine Wörtchen social kennzeichnet uns die eine, das eine Wörtchen moralisch die andere. Die Verpflichtung, einem Armen ein Almosen zu geben, ist moralischer, die, ein Gelegenheitsgeschenk zu machen, socialer Art, die Verpflichtung, seine Spielschulden zu bezahlen oder Trinkgelder zu geben, ist socialer, die, seine mit der Intention der Begründung einer Rechtsverbindlichkeit abgelegten Versprechen oder contrahirten Schulden zu bezahlen in einem Fall, wo das Recht aus irgend einem Grunde (z. B. wegen Mangel der vorgeschriebenen Form oder wegen Verjährung) die Klage versagt, moralischer Art.

II. Der Personalzwang der Sitte.

Er hat das Benehmen, das persönliche Auftreten, die gesellschaftliche Aufführung, die Formen des

gesellschaftlichen Lebens zum Gegenstande. Mit ihm berühren wir dasjenige Gebiet der Sitte, auf dem sie ihre grösste Wirksamkeit entfaltet und sich nach unserer freilich erst auf mühsamem und langem Wege zu begründenden Ansicht zum Range einer dritten socialen Institution neben oder richtiger hinter dem Recht und der Moral erhebt. Alles, was die Sitte in dieser Richtung vorschreibt, hebt sich von den Vorschriften der Moral in schärfster Weise ab, es ist nicht das gesellschaftlich Gute an sich, das die Sitte verwirklicht, und nicht das an sich Schlechte, das sie verhindert, sondern sie arbeitet dem Guten nur in die Hände, indem sie ihm die Pfade ebnet und dem Schlechten Hindernisse in den Weg stellt. Das der Sitte Entsprechende ist nicht an sich gut, das ihr Widersprechende nicht an sich schlecht. Darum wird es so oft als etwas Gleichgültiges, rein Aeusserliches angesehen, was den inneren Werth des Menschen nicht berühre, wie es denn ja wahr ist, dass eine rauhe Schale einen edlen Kern, und eine glatte Schale einen schlechten Kern in sich schliessen kann, obschon, wie wir seiner Zeit sehen werden, Schale und Kern doch in innigerer Verbindung zu einander stehen, als man gemeinhin annimmt. Aber so äusserlich auch die Gebote der Sitte im Vergleich zu denen der Moral erscheinen mögen, sie haben doch ihren guten Sinn, sie verhalten sich zu den letzteren wie die der Polizei zu denen des Rechts, — die Sitte ist die Polizei im Dienste der Moral (S. 260 fl.).

Der Versuch, uns dieses Theils der Sitte durch Aufstellung erschöpfender Kategorien zu bemächtigen, liesse sich zunächst in der Weise ausführen, dass wir das Leben in allen seinen mannigfaltigen typischen Gestaltungen und Lagen zu Grunde legten und überall den Punkt bezeichneten, wo die Sitte eingreift. Diese, ich möchte sagen: biologische Klassification der Sitte, die bei den Ethnographen die übliche und völlig zutreffende ist, wäre nicht ohne Interesse, sie würde uns die Ueberzeugung gewähren, wie die Sitte uns auf Schritt und Tritt begleitet, auch wo wir selber gar keine Ahnung davon haben. Für meine Zwecke ist sie unthunlich, nicht bloss, weil sie zu weitläuftig, sondern auch, weil sie zu äusserlich ist.

Das natürliche Klassificationsprincip bei allen praktischen Dingen ist der Zweck, und wenn wir einmal uns überzeugen wollen, inwieweit die Sitte den Zwecken der Gesellschaft dient, so ist der gegebene Weg dazu die Aufzählung der einzelnen Zwecke und der Nachweis, wie die Sitte dieselben fördert. Aber er wäre es nur unter der Voraussetzung, dass die einzelnen Zwecke bei den verschiedenen Gestaltungen der Sitte rein und unvermischt zur Auswirkung gelangten. Das ist aber keineswegs der Fall. Dieselben kreuzen, vermischen, verbinden sich, und wenn wir gleichwohl den einzelnen Zwecken nachgehen wollten z. B. der Sicherung der weiblichen Keuschheit und Schamhaftigkeit durch die Sitte, so würden wir uns das Material, das diese für sie aufbietet, aus den ver-

schiedensten Winkeln und Ecken zusammensuchen müssen, in dem genannten Fall z. B. von der Tracht (No. 8), der Kategorie des sittlich Anständigen der Umgangsformen (No. 12, 4) und unserm obigen Musterfall der prophylaktischen Function der Sitte (S. 257) — eine teleologische Analyse des Stoffs, bei der alle Anschaulichkeit und Uebersichtlichkeit der Darstellung verloren gehen würde.

Ich habe für mich den Versuch unternommen, den Gesichtspunkt des Zwecksubjects (I S. 253) für die Sitte zu verwerthen, allein auch er hat mich im Stich gelassen. Die einzige Ausbeute, die er abgeworfen hat, besteht in der Constatirung einer Verschiedenheit, die für den vorliegenden Zweck ohne Werth ist, die ich aber doch mittheile, weil sie die Anschauung von der socialen Function der Sitte fördert. Die Beschränkungen, welche die Sitte auferlegt, können das eigene Wohl und Beste desjenigen zum Gegenstand haben, den sie treffen; beispielsweise nenne ich die oben (S. 257) genannten in Bezug auf die Mädchen und Frauen der höheren Stände und die Sonntagsfeier (S. 271). Man könnte sie als selbstnützige oder bevormundende Sätze der Sitte bezeichnen. Ihnen stehen gegenüber diejenigen, welche das Interesse dritter Personen bezwecken z. B. die Gesetze des Anstandes und der Höflichkeit; man könnte sich für sie des Namens der fremdnützigen bedienen. Endlich gibt es noch eine dritte Klasse, welche gleichmässig das eigene und das fremde Interesse bezwecken, wie z. B. die Tracht

(No. 8). Es ist derselbe Gegensatz, wie auf dem Gebiete des Rechts. Von den Beschränkungen, welche das Recht auferlegt, haben gewisse das eigene Interesse des Beschränkten im Auge (z. B. das SC. Vellejanum, welches die Verbürgung der Frauenzimmer der letzteren wegen für nichtig erklärt), andere das einer dritten Person (z. B. das an den Mann gerichtete Veräusserungsverbot in Bezug auf das Dotalgrundstück das Interesse der Frau), eine dritte Art endlich das Interesse beider Theile (z. B. das SC. Macedonianum, welches das Gelddarlehn des Haussohnes für ungültig erklärt, das Interesse des Sohnes und des Vaters). Dass bei allen diesen Imperativen die Gesellschaft als letztes, endliches Zwecksubject im Hintergrund steht, thut der Möglichkeit, für sie das nächstbetheiligte, unmittelbare aufzusuchen keinen Abbruch, und ebensowenig lässt sich der Einwand erheben, dass man die Gebote der Sitte um seiner selbst willen befolge, er beruht auf der Verwechslung des Motivs mit dem Zweck (S. 133). Das Motiv, warum ich die Regeln des Anstandes befolge, mag ich der Rücksicht auf mich selbst entnehmen, der Zweck, um dessentwillen sie aufgestellt sind, liegt in der Rücksicht auf diejenigen Personen, mit denen ich verkehre. Aber wenn demnach auch die Richtigkeit dieser Eintheilung sich nicht bemängeln lässt, als oberstes Klassificationsprincip für die Systematik dieses Theils der Sitte ist sie ohne allen Werth. In dieser Lage habe ich es für das Angemessenste gehalten, auf eine principielle Klassi-

fication, welche, wie immer sie auch geartet wäre, stets den Eindruck des Zerrissenen machen würde, gänzlich Verzicht zu leisten. Ich habe vielmehr einen andern Weg eingeschlagen, bei dem die Rücksicht auf die Anschaulichkeit und innere Abrundung der Darstellung die massgebende gewesen ist. Ich werde nämlich zwei Stücke dieses Theils der Sitte in ihrer ganzen Weite und Breite zum Gegenstand einer eingehenden Schilderung und Prüfung machen: die Tracht und die Umgangsformen, zu denen noch der oben zur demnächstigen Behandlung zurückgelegte Bewirthungszwang hinzukommen wird. An diesen drei Stücken soll meine Theorie von der socialen Function der Sitte ihre exakte Probe bestehen. Vorher gedenke ich aber noch dem Interesse der äusseren Vollständigkeit der Uebersicht über die Sitte dadurch zu entsprechen, dass ich einen Gegensatz der Sitte vorführe, der sich in formaler Beziehung als oberster Eintheilungsgrund bezeichnen lässt, und der uns Gelegenheit bieten soll, ausser dem Gesammtüberblick über das Geltungsgebiet der Sitte noch die Anschauung von einem ganz besondern Stück derselben zu gewinnen, das uns sonst entgehen würde.

7. Die allgemeine und die partikuläre Sitte.

Der Jurist versteht unter allgemeinem Recht das im ganzen Lande, unter partikulärem das bloss in einem einzelnen Theil desselben geltende Recht. In diesem Sinn ist der obige Gegensatz nicht gemeint, für die Sitte würde

diese Unterscheidung keinen Werth haben. Der Sinn, den ich damit verknüpfe, ist der der Geltung der Sitte für das ganze Volk, für alle Klassen der Bevölkerung und der ihrer auf gewisse Klassen, insbesondere gewisse Berufsarten beschränkten Geltung.

Der Gegensatz soll uns zunächst die Weite des äusseren Ausdehnungsgebietes der Sitte veranschaulichen, bei Gelegenheit der partikulären Sitte werden wir sodann noch das innere oder Zweckmoment derselben ins Auge fassen, weil uns sonst keine Gelegenheit dazu wird.

Ich sagte oben, dass die Sitte unser ganzes Leben durchdringt. Es gibt keinen Punkt desselben, wo sie sich nicht angesiedelt hätte, und wenn wir die Parallele des Rechts zur Vergleichung heranziehen, so finden wir, dass die Sitte demselben immer zur Seite bleibt. Von der breiten Basis des täglichen Lebens, wo sie das Seitenstück zum Privatrecht abgibt und ihr üppigstes Gedeihen findet, erhebt sie sich mit dem Recht in die Regionen des kirchlichen und öffentlichen Lebens, um gleich ihm in der des Völkerverkehrs abzuschliessen. Sie würde in diesen oberen Regionen einen breiteren Raum einnehmen, wenn nicht manches von dem, was innerlich eigentlich ihr gehört, und was zum grossen Theil auch äusserlich zuerst in der Gestalt der Sitte ins Leben getreten ist, späterhin vom Recht in die Form positiver Satzung gebracht worden wäre.

Wir haben in Bezug auf das Verhältniss zwischen

Recht und Sitte zwei Momente wesentlich von einander zu unterscheiden: das äussere der Erscheinungs- oder Verwirklichungsform und das innere des eigenthümlichen durch die Verschiedenheit des Zwecks bestimmten Inhalts. Es kann einen Rechtsinhalt geben in Form der Sitte, und einen Inhalt, der seiner Natur nach der Sitte angehört, in Form des Rechts. Als Beispiel des ersteren nenne ich die bonae fidei negotia der Römer zur Zeit, als dieselben noch nicht klagbar waren und nur durch den Strafzwang der Sitte (Infamie) gesichert wurden. Ihr Inhalt war rechtlicher Art, wenn ihm auch die Form des Rechts fehlte, denn diese Verträge dienten den Zwecken des Handelsverkehrs, der seiner Natur und Bestimmung nach rechtlicher Art ist und die Form des Rechts postulirt. Auf dieser unvollkommenen Entwicklungsstufe des Rechts deckte die Sitte den Mangel des Rechts, sie sprang in die Lücken, die letzteres offen liess, ein und bereitete letzterem die Wege, — Lückenbüsser, Vorläufer, Bahnbrecher des Rechts.

Die entgegengesetzte Erscheinung ist es, die wir hier zu betrachten haben: der Inhalt der Sitte, welcher die Form des Rechts annimmt. Ich veranschauliche dies an dem Beispiel der Tracht.

Die Tracht ist eine Institution der Sitte (das Nähere No. 8). Aber die Staatsgewalt hat diese Institution adoptirt (Uniform, Amtstracht). Wird sie dadurch innerlich etwas anderes? Angenommen, der Gegensatz der männlichen

und der weiblichen Tracht, der bei uns rein der Sitte anheimfällt, würde von der Gesetzgebung ausdrücklich vorgeschrieben, wie dies in der That im mosaischen Recht geschehen ist (No. 8), würde die Tracht damit eine andere sociale Bedeutung gewinnen? Sicherlich nicht! Ich würde darum nicht aufhören, die Tracht als ein Institut zu charakterisiren, das seiner Idee, d. h. der Eigenthümlichkeit seiner Zweckbestimmung nach der Sitte angehört, und nur den Zusatz hinzufügen, dass es in diesem Fall rechtliche Form angenommen habe. Auch die Hoftracht ist ausdrücklich vorgeschrieben (jus scriptum), sie bildet ein Stück der reglementirten Hofetikette, ebenso wie die Uniform des Soldaten und die Amtstracht der Beamten und Geistlichen reglementirt ist (jus scriptum), aber innerlich zählen sie alle doch zu einer und derselben Institution der Tracht, diese Institution aber gehört historisch wie ihrer Natur nach der Sitte an. Das Recht hat den Gedanken der Sitte zu dem seinigen gemacht, — Inhalt der Sitte in Form des Rechts.

Nicht anders verhält es sich mit den Umgangsformen. Die des gewöhnlichen Lebens fallen der Sitte anheim, bei Hofe aber existirt für sie ein eigenes Hofceremoniell, und dem Soldaten ist die Form des Grüssens (Salutirens) durch seine Dienstinstruction (jus scriptum) ausdrücklich vorgezeichnet. Der lediglich auf der Sitte des gewöhnlichen Lebens beruhende Briefstyl hat seine eigenthümlichen Höflichkeitsphrasen, ebenso auch der auctori-

tativ festgestellte Curialstyl der Behörden. Bei allen Völkern gibt es für die Eingehung der Ehe gewisse Hochzeitsceremonien. Angenommen, in einem Lande, wo dieselben bisher der Sitte überlassen waren, würden sie vom Gesetz ausdrücklich vorgeschrieben, würde dadurch ihr innerer Charakter sich ändern? Sie waren ein Gebilde der Sitte, und obschon das Recht in diesem Fall sie sich angeeignet hätte, würde ich mich doch dadurch nicht abhalten lassen, sie als ein ursprüngliches Stück Sitte zu charakterisiren, das in Recht übergegangen wäre. Selbst da, wo das Recht eine bestimmte Form für gewisse feierliche Akte des Lebens von der Sitte entnommen hat, fügt letztere im Drange nach reicherer Symbolisirung, poetischerer Gestaltung des Vorganges nicht selten noch andere hinzu, wie dies z. B. in Rom bei der Eingehung der Ehe durch confarreatio geschehen ist, wo das Ritual und Ceremoniell der Sitte über das des Rechts weit hinausging.

Die bisherige Ausführung hat gezeigt, dass wenn wir diesen Massstab der inneren Zugehörigkeit zur Sitte oder auch nur den der inneren Aehnlichkeit anlegen, gar vieles auf ihr Conto zu setzen ist, was äusserlich nicht ihr angehört. Aber selbst abgesehen davon, behält doch die obige Behauptung, dass das Geltungsgebiet der reinen (nicht in Rechtsform übergegangenen) Sitte sich über alle Sphären des Lebens erstreckt, ihre volle Wahrheit. Einige Beispiele sollen dies veranschaulichen.

Als Beispiel auf dem Gebiete des öffentlichen Lebens

aus heutiger Zeit*) nenne ich die parlamentarische Sitte, welche die äussere Ordnung der Verhandlung in öffentlichen Versammlungen zum Gegenstand hat**). Zuerst ausgebildet auf dem Boden Englands als Niederschlag der Erfahrungen des englischen Parlaments, ist sie dann auf die entsprechenden Körperschaften des Continents und selbst auf öffentliche Versammlungen aller Art übertragen worden. Sie bedeutet für das öffentliche Leben dasselbe, was die Umgangsformen für das tägliche: die Disciplin des Verkehrs, und die Garantie ihrer Beachtung beruht ebenso wie die der letzteren lediglich auf dem Vorhandensein des Anstandsgefühls oder in Ermanglung desselben auf der Scheu vor der öffentlichen Meinung.

Aus der Sitte des kirchlichen Lebens nenne ich das beim protestantischen Gottesdienst übliche Aufstehen der

*) Ueber die römische Staatssitte s. meinen Geist des römischen Rechts II, 1. S. 274 (Aufl. 4).

**) Mit dem politischen System des Parlamentarismus hat sie nichts zu schaffen. Letzteres beruht auf dem Grundsatz, dass die in der Majorität befindliche Partei der Volksvertretung die eigentliche Vertreterin des Volkswillens und die Trägerin seines Vertrauens sei, und dass daher ein Ministerium, das diese Majorität nicht mehr für sich habe, abzutreten habe. Wenn man auch diesen Satz der politischen Sitte Englands, der dort in der traditionellen Weise der politischen Parteibildung seinen Grund und die Bedingungen seiner Durchführbarkeit fand und findet, auf den Continent hat übertragen wollen, wo es an den Bedingungen seiner Durchführbarkeit meistens gänzlich fehlt, so ist dies nicht viel besser, als wenn ein Kind, das einen Erwachsenen hat reiten sehen, auch ein Pferd haben möchte; ein Vater, der diesen Wunsch erfüllen wollte, müsste ebenso einsichtslos sein als das Kind selber — bevor dasselbe auf das Pferd steigen kann, soll es erst einmal die Kinderschuhe ausgetreten haben.

Gemeinde bei dem Verlesen des Evangeliums und dem Empfang des Segens, sowie das im katholischen Gottesdienst übliche Knieen, das Besprengen mit Weihwasser, das Schlagen des Kreuzes. Aus der Rechtspflege die Praxis, welche uns die Sitte (nicht die blosse Gewohnheit und ebensowenig das Gewohnheitsrecht) auf dem Gebiet der materiellen Rechtssprechung repräsentirt, sowie die Observanzen d. i. die bei Gericht hergebrachten (nicht gesetzlich vorgeschriebenen) Formen der Erledigung der Geschäfte. Aus dem völkerrechtlichen Verkehr und zwar dem friedlichen: die Form der Begrüssung der Monarchen (Anlegung der Orden, Uniform des Gastes, sofortige Abstattung des Gegenbesuches), des Empfanges der Gesandten — aus dem feindseligen: das Aufziehen der weissen Flagge in der Festung und das Wegwerfen des Gewehrs als Zeichen der Ergebung, die Unterlassung von Feindseligkeiten unter Vorposten.

Die bisherige Darstellung hatte lediglich den Zweck, die äussere Ausdehnung der Sitte über das ganze Gebiet des Lebens zu veranschaulichen.

Aber mit dieser Anschauung von der äusserlichen Ausdehnung der Sitte ist die Einsicht in das innere Wesen derselben noch nicht gewonnen, die entscheidende Frage von ihrem socialen Werth, ihrer socialen Berechtigung und Nothwendigkeit ist dabei noch nicht berührt. Sie soll uns nicht entgehen. Für die allgemeine Sitte nehme ich sie in den folgenden Abschnitt auf, für die partikuläre soll es

hier geschehen. Nicht freilich in der Weise, dass ich alle irgendwie aufzuzählenden partikulären Sitten unter diesem Gesichtspunkt prüfe, sondern indem ich einige besonders lehrreiche Beispiele herausgreife.

Eine ausserordentlich werthvolle Ausbeute gewährt in dieser Beziehung die militärische Sitte mittelst der Anforderungen, die sie bei uns in Deutschland an den Officier stellt*). An keinen Stand erhebt die Sitte so strenge Anforderungen als an den deutschen Officierstand, und bei keinem kann man ihrer unverbrüchlichen Beachtung so sicher sein als bei ihm. Das Officiercorps ist eine gegenseitige Erziehungs- und Ueberwachungsanstalt, welche die Traditionen der militärischen Sitte und den ihr entsprechenden militärischen Geist in jedem Mitgliede hegt, pflegt, lebendig erhält, ja im Interesse der socialen Stellung des ganzen Standes selbst das gesellschaftliche Benehmen des Einzelnen zum Gegenstande der corporativen Obhut macht. Es gibt keinen Stand, der über seine Mitglieder eine solche Aufsicht führt, wie er, und der daher auch so selten in die Lage kommt, die Stellung, die er in der öffentlichen Meinung einnimmt, durch eines seiner Mitglieder compromittirt zu sehen, wie er — der Unwürdige verschwindet sofort aus seinen Reihen, im Civilstaatsdienst

*) Ich betone: Deutschland, weil bei fremden Armeen zum Theil andere Grundsätze gelten z. B. in Bezug auf die Verpflichtung, im Fall der Uebergehung beim Avancement den Abschied zu nehmen, die da, wo die unteren Officiersstellen mit Unterofficieren besetzt werden, für letztere nicht existirt.

und im Kirchendienst bleibt er. Diese Möglichkeit, sich des Unwürdigen sofort zu entledigen (die Exclusion bei Studentenverbindungen, Ausstossung aus der Zunft in früherer Zeit), bildet überall neben der corporativen Erziehung das wirksamste Mittel zur Behauptung der Standessitte.

Das Interesse, welches die militärische Standessitte für mich in Anspruch nimmt, besteht in dem Nachweis, dass und wie die eigenthümliche Standesaufgabe durch sie gefördert wird, kurz in der Darlegung der oben (S. 277) behaupteten socialen Function der Sitte in besonderer Anwendung auf die partikuläre Sitte. Ich hebe folgende Punkte hervor.

Während das Recht die Selbsthülfe untersagt, macht die militärische Sitte sie dem Officier zur Pflicht. Er soll seine angegriffene Ehre selber behaupten, sei es sofort auf frischer That mittelst blanker Waffe, sei es hinterher durch Zusendung einer »Forderung« (die »Forderung« des Civilrechts auf dem Gebiete der Selbsthülfe — Zweck bei beiden ist »Satisfaction«). Was lässt sich für die Sitte, die hier mit der Moral und dem Recht in offenen Widerspruch tritt, anführen? Die Empfindlichkeit des militärischen Ehrgefühls? Warum ist das militärische Ehrgefühl so viel empfindlicher als das der anderen Stände? Für den Civilstaatsdiener besteht das Gebot nicht, bei ihm überlässt man das Duell seinem freien subjectiven Ermessen. Die grössere Empfindlichkeit des Ehrgefühls ist nicht der

Grund, sondern nur ein Symptom, eine Folge des Grundes, letzterer aber wurzelt in der eigenthümlichen Berufsstellung des Militärs. Dieselbe besteht in der Führung der Waffe, und Muth ist die specifische Tugend des Soldaten. Allerdings soll es nur der Feind, der äussere oder der innere, sein, gegen den er die Waffe schwingen und den Muth zeigen soll, aber die bewaffnete Gewalt als eine Institution des Staats soll gefürchtet sein, Jeder soll wissen, dass er nicht mit ihr spielen und der Klinge des Soldaten ebensowenig zu nahe kommen darf wie den Rädern und Messern einer Maschine. Die Selbstwehr des Officiers ist das argumentum ad hominem für diese Unnahbarkeit der bewaffneten Gewalt, der persönliche Imperativ das noli me tangere derselben. Nicht minder schwer fällt die Rücksicht auf die Stellung des Vorgesetzten zu seinen Untergebenen dabei ins Gewicht. Es gibt keine andere öffentliche Dienststellung, die wegen der einmal gebotenen unbedingtesten Unterordnung des Untergebenen die ängstlichste Pflege der Autorität des Vorgesetzten in dem Masse erforderte wie sie. Sowie die Menschen nun einmal sind, würde die Autorität des Officiers in den Augen des gemeinen Mannes, dem die entschlossene Persönlichkeit mehr imponirt als das Gesetz, gefährdet sein, wenn der Officier im Fall einer Beschimpfung, anstatt selber den Degen zu ziehen, die Behauptung seiner Ehre der Feder eines Advokaten übertragen wollte. In der Schlacht beruht der militärische Gehorsam nicht mehr auf der Macht

des Gesetzes, — das Gesetz ist hier weit entfernt! — sondern auf der unmittelbaren persönlichen Autorität des Vorgesetzten, und der Soldat muss wissen, dass ihm, wenn er den Kugeln des Feindes entrinnen will, der Degen seines Officiers droht — incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdim — einen Degen aber, der im Frieden in der Scheide stecken blieb, wo er seiner Ansicht nach heraus musste, fürchtet er auch in der Schlacht nicht, — sein Träger ist ja ein gar frommer Mann, er thut Niemandem etwas zu Leide! Der Respect vor dem Degen seines Vorgesetzten muss dem Soldaten zum Evangelium werden, und ein Stück von diesem Evangelium ist das Duell des Officiers. Ein trauriges Evangelium gewiss! Aber ist der Krieg, auf den die ganze Stellung des Militärs einmal zugeschnitten sein muss, ein freudiges? Bei beiden bleibt demjenigen, der die Welt zu verstehen sucht, wie sie einmal ist, nichts übrig als der Ausruf: dira necessitas, — man schafft letztere nicht aus der Welt, indem man sie verwünscht oder seine Augen davor verschliesst.

Mit dem durch die militärische Sitte über den Officier verhängten Zwang zur persönlichen Wahrung seiner Ehre steht im engsten Zusammenhang die ihm gleichfalls durch die Standessitte auferlegte Verpflichtung, Orte und Gelegenheiten, welche die Gefahr eines Conflictes an ihn herantragen können, zu vermeiden (S. 267). Auch hier ist es nicht die blosse Rücksicht auf seine sociale Stellung, der dies Gebot entstammt, sondern auch hier versteckt sich

hinter dem, was scheinbar die Standesehre mit sich bringt, ein ernster praktischer Zweck — die Beschränkung nach dieser Seite ist das nothwendige Complement und Temperament der Ausnahmsstellung nach der andern Seite.

Ein anderes Stück der militärischen Standessitte ist die Verpflichtung des Officiers, im Fall der Zurücksetzung beim Avancement seinen Abschied zu nehmen. Auch hier soll wiederum die ungewöhnliche Reizbarkeit des militärischen Ehrgefühls den Grund der Sitte abgeben. Aber meiner Ansicht nach verhält es sich auch hier nicht anders, wie im obigen Fall; d. h. hinter der Rücksicht auf die Ehre, die subjectiv das Motiv abgeben mag, steckt objectiv (als Zweck der Einrichtung) die Rücksicht auf Erhaltung der Autorität des Vorgesetzten in den Augen der Untergebenen. Uebersprungung beim Avancement bedeutet Unfähigkeitserklärung zur Bekleidung eines höheren Grades, und dieses von der höchsten Behörde ausgesprochene Urtheil ist natürlich massgebend für das der Untergebenen und untergräbt damit die unerlässliche Bedingung des strengen militärischen Gehorsams: die Autorität des Vorgesetzten. Man wende mir nicht ein, dass der Grund zu viel beweise, indem die letztere Folge in gleichem Fall auch bei dem Civilbeamten eintreten müsse, während doch für ihn jenes Gebot nicht bestehe. Eben dieser Gegensatz ist ganz geeignet, die Eigenthümlichkeit der Stellung des militärischen Vorgesetzten im Gegensatz zu der des Staats-

beamten ins richtige Licht zu setzen. Zur Sicherung der letzteren reicht das Gesetz allein aus, sie kennt keine kritischen Lagen, in denen wie in der Schlacht die Scheu vor der Persönlichkeit die Achtung vor dem Gesetz ersetzen müsste, die Macht bewegt sich hier in geregelten Bahnen, und ein Widerstand der Untergebenen gegen den Vorgesetzten lässt sich bei ihr auf den langsamen Weg des Rechts (Disciplinaruntersuchung) verweisen. Die Aufgabe des Civilbeamten und des militärischen Vorgesetzten verhalten sich zu einander wie die Aufgabe eines Locomotivführers und eines Reiters, der ein wildes Pferd zu reiten hat — wenn letzteres nicht die starke Hand des Reiters fühlt, wirft es ihn ab. Alle Stellungen im öffentlichen Leben, welche auf die Persönlichkeit im Gegensatz zum Gesetz gestellt sind (wie z. B. auch die absolute Monarchie und der Despotismus im Gegensatz zur constitutionellen Monarchie) bedürfen der Furcht vor der Persönlichkeit, und in diesen Verhältnissen enthält alles, was letztere abschwächen kann, eine Bedrohung der Macht, — Aufrechthaltung des Ansehens der Person ist hier die unerlässliche Bedingung der Machtstellung.

Eine Machtstellung gibt es allerdings auch im Civilstaatsdienst, bei der die Sitte ihrem Träger unter gewissen Voraussetzungen ganz dieselbe Verpflichtung wie dem Officier auferlegt, seine Entlassung zu nehmen, und dieser Ausnahmsfall bestätigt die Richtigkeit des von uns für dieselbe geltend gemachten Gesichtspunktes, dass es nämlich

nicht das subjective Interesse der Ehre, sondern das objective der Stellung ist, welche dieselbe erfordert. Es ist die Stellung der höchsten Räthe der Krone: der Minister. Im System des Parlamentarismus (S. 297 Note) ist diese Verpflichtung an die Voraussetzung geknüpft, dass sie die Majorität im Hause der Volksvertreter verloren haben; man bringt dies unter den Gesichtspunkt, dass sie das Vertrauen des Landes eingebüsst haben. Ausserhalb dieses Systems ist der Fall gegeben, wenn der Monarch, der den Minister officiell zu dem Träger seines Vertrauens bestellt hat, ihn bei Dingen seines Ressorts umgeht (z. B. Ertheilung von Instructionen an Gesandte ohne Kenntniss des Ministers des Auswärtigen), ihm also damit den Beweis liefert, dass er sein Vertrauen in Wirklichkeit nicht besitzt. Eine solche Handlungsweise enthält eine persönliche Kränkung, weil eine Missachtung der mit dem Amt gewährten Ansprüche, und die Gesetze der Ehre und des Anstandes erfordern, sie durch das Entlassungsgesuch zu beantworten, wie ein Gast das Haus verlässt, in dem der Wirth sich gegen ihn eine Rücksichtslosigkeit hat zu Schulden kommen lassen. Aber hinter dem Gebot der Ehre, das subjectiv als Motiv vollkommen ausreicht, um diesen Schritt zu motiviren, steckt auch hier wie bei dem Officier ein anderer Grund, der unabhängig von aller persönlichen Empfindung denselben zur Nothwendigkeit macht: das objective Interesse der dienstlichen Stellung. Wo das Vertrauen des Monarchen die Bedingung zur Erreichung

des Zwecks bildet, ist mit dem Vertrauen auch die Erreichbarkeit des Zwecks hinweggefallen, und wenn die Ehre hier das Entlassungsgesuch dictirt, so thut sie es nur im Interesse des Zwecks.

Auch an den Geistlichen richtet die Sitte manche Anforderungen, welche an Individuen anderer Berufsklassen nicht ergehen. In manchen Gegenden geht sie darin soweit, dass sie ihm gewisse Vergnügungen schlechthin untersagt, er soll nicht Karten spielen, nicht Theater, Bälle, selbst nicht Concerte besuchen. Auch hier hebt sich die Sitte wiederum ganz scharf von der Moral ab. Dasjenige, was sie ihm untersagt, ist nicht unmoralisch, aber es passt ihrer Auffassung nach nicht zu den eigenthümlichen persönlichen Bedingungen der Wirksamkeit des Amts, es ist geeignet, den Träger desselben in den Augen wenn auch nicht aller, so doch mancher Gemeindeglieder herabzusetzen und damit seine volle Wirksamkeit zu beeinträchtigen. Aus demselben Grunde, aus dem sie beim Officier die Behauptung seiner Ehre, verlangt sie beim Geistlichen die seiner Würde, nicht seiner selbst wegen, sondern im Interesse derer, auf die er wirken soll, damit es ihm an der Achtung derselben, welche einmal die Bedingung seiner vollen Wirksamkeit bildet, nicht fehle. Auch hier mag man das Element, in dem diese Achtung wurzelt, als Vorurtheil bezeichnen; aber so lange dies Vorurtheil einmal besteht, verlangt die volle Wirksamkeit des Amts die Schonung desselben.

Dürfen wir dasjenige, was die Betrachtung dieser Fälle uns abgeworfen hat, generalisiren, so können wir sagen: die partikuläre Sitte hat zu ihrem Inhalt und Zweck die Einschärfung der eigenthümlichen Bedingungen, von denen innerhalb einer gewissen Berufsart die Stellung der Person (Ansehen, Ehre, Würde) und damit der Erfolg derselben für die Gesellschaft abhängt, und sie verschmäht es dabei nicht, selbst bestehende Vorurtheile zu berücksichtigen; ihr Inhalt ist nicht das an sich Gute, sondern dasjenige, was letzteres ermöglicht, fördert, ihre sociale Bedeutung lässt sich also unter denselben Gesichtspunkt bringen, der uns oben (S. 273) zuerst aufstiess, und den wir nunmehr für die allgemeine Sitte im Folgenden genauer begründen werden: den der sittlich-adminiculirenden Function der Sitte.

8. Die Tracht.

Der Begriff der Tracht ist bereits (S. 229) angegeben. Mit der Mode theilt sie das Moment des Zwingenden, beide stellen obligate Typen der Kleidung auf, nur dass die Tracht auch durch Gesetz vorgeschrieben sein kann (Amtstracht, Uniform). Von der Mode unterscheidet sich die Tracht durch das Moment des Dauerhaften; der Typus, den die Mode aufstellt, ist ein stets wechselnder, der der Tracht ein bleibender. Die ästhetische Seite der Tracht steht für uns ausser Betracht, wir halten uns ausschliesslich an die praktische Seite d. i. die gesellschaftliche Bedeutung und Bestimmung derselben.

Die Sitte kennt drei Arten der Tracht. Die erste ist die Volkstracht, über die bereits oben (S. 230) das Erforderliche gesagt ist. Die zweite knüpft sich an den Gegensatz des Geschlechts (männliche und weibliche Tracht); die dritte an gewisse vorübergehende Anlässe des menschlichen Lebens, nämlich Schmerz und Freude (das Trauer- und das Festkleid).

Bei allen Culturvölkern wird der Unterschied des Geschlechts äusserlich durch eine Verschiedenheit der Kleidung kund gegeben, und dies ist nicht etwa blosser Brauch, Gewohnheit, sondern Sitte d. h. eine Einrichtung zwingender Art. Ein Mann darf öffentlich nicht in Weibertracht, ein Weib nicht in Männertracht erscheinen. Warum? der ästhetischen Rücksicht wegen? Es ist richtig, dass die Verschiedenheit der anatomischen Structur beider Geschlechter eine Verschiedenheit der Gewandung bedingt, und der ästhetische Gesichtspunkt mag ausreichen, um die Thatsächlichkeit dieser Verschiedenheit zu erklären, aber das zwingende Gebot der Sitte erklärt er uns nicht. Das Motiv der Sitte ist nicht ästhetischer, sondern praktischer oder ethischer Art. Wenn ich von mir, dem dasselbe erst bei Gelegenheit der gegenwärtigen Untersuchung klar geworden ist, auf Andere schliessen darf, so glaube ich behaupten zu dürfen, dass die Wenigsten davon eine klare Vorstellung haben, und dieser Fall enthält wiederum einen schlagenden Beweis dafür, wie wenig wir über den Zweck der allereinfachsten Einrichtungen des

Lebens, weil wir einmal an sie gewöhnt sind, nachzudenken pflegen. Man male sich einmal einen Zustand der Gesellschaft aus, in dem die Geschlechter an der Tracht nicht zu unterscheiden wären, und man wird über den Sinn einer Einrichtung nicht im Zweifel sein, welche den Gegensatz des Geschlechts sofort äusserlich erkennbar macht. Die Verschiedenheit der männlichen und weiblichen Tracht gehört zu den fundamentalsten und unerlässlichsten Einrichtungen der sittlichen Ordnung der Gesellschaft, denn sie erinnert nicht bloss das einzelne Individuum unausgesetzt an die Rücksichten, die es im Verkehr mit dem andern Geschlecht zu beobachten hat, an die Schranken, die ihm gesetzt sind in Wort und Rede und Benehmen, sondern sie gewährt zugleich der Gesellschaft das sicherste und leichteste Mittel der öffentlichen Ueberwachung des Verkehrs der beiden Geschlechter. Wir haben darin also abermals ein Stück Sicherheitspolizei des Sittlichen (S. 261) vor uns, die Sitte in ihrer sittlich-prophylaktischen Function. Hätte nicht die Sitte selber in richtiger Erkenntniss von deren Unerlässlichkeit diese zuchtpolizeiliche Sicherungsmassregel getroffen, die staatliche Polizei müsste es thun, und verlöre jemals die Sitte die Macht, sie aufrecht zu erhalten, letztere müsste an ihrer Statt die Sache in die Hand nehmen*).

*) Wie dies von Seiten der mosaischen Gesetzgebung ausdrücklich geschehen ist, 5. Mos. 22, 5: »Ein Weib soll nicht Mannes

Bei Kindern in den ersten Lebensjahren pflegt das Geschlecht durch die Tracht noch nicht unterschieden zu werden, aber kaum haben sie die Kinderschuhe ausgetreten, so beginnt bereits der Gegensatz der Tracht. Warum? Von einer sexuellen Gefahr kann hier noch keine Rede sein. Aber die Weisheit der Sitte hat auch hier abermals das Richtige getroffen. Die Einrichtung hat einen ernsten pädagogischen Zweck. Der Gegensatz der Geschlechter gehört zu den frühesten Thatsachen, die das Kind erfahren muss, um sie von allem Anfang an beim ersten Erwachen seines Unterscheidungsvermögens respectiren zu lernen. Schon der Knabe muss wissen, dass er Knabe, das Mädchen, dass es Mädchen ist, denn der künftige Jüngling und Mann, die künftige Jungfrau und Frau müssen schon im Knaben und Mädchen vorgebildet werden; es ist pädagogisch von äusserster Wichtigkeit, dass sie den Gegensatz des Geschlechts kennen, bevor sie ihn merken, wie auch der Soldat die Vorstellung der Gefahren der Schlacht haben soll, bevor die Wirklichkeit sie an ihn heranträgt — die Knaben- und Mädchentracht ist der erste Anfang der sexuellen Zucht*).

Geräth tragen, und ein Mann soll nicht Weiberkleider anthun, denn wer solches thut, ist dem Herrn, Deinem Gott, ein Gräuel«. Michaelis, Mosaisches Recht IV § 222 verweist bei Besprechung dieser Bestimmung auf einen Fall in London, »wo eine Mannsperson sich als Dienstmädchen in eine Boardingschool, darin junge Frauenzimmer erzogen wurden, vermiethet hat, wovon die Folgen nach einigen Monaten sichtbar wurden«. Dieselbe Bestimmung ist in den letzten Decennien in Japan getroffen.

*) Auf derselben sexuell-prophylaktischen Fürsorge beruht auch

Aus dem Bisherigen ergibt sich, in welchem Sinne wir vom sittlichen Standpunkt aus die Bestrebungen zu beurtheilen haben, den Gegensatz der männlichen und weiblichen Tracht zu einer Art von Hermaphroditenthum in der Tracht abzuschwächen. Von Seiten des männlichen Geschlechts sind sie nicht zu befürchten, die Annäherungsversuche gehen stets nur vom weiblichen aus, und in der heutigen Zeit haben sie einen Grad erreicht, dass man beim Anblick mancher weiblichen Wesen glauben möchte, sie hätten eine Herrengarderobe geplündert. Nur ein Weib, das das Weib in sich vergisst oder vergessen machen möchte: die feile Dirne oder das emancipirte Frauenzimmer kann auf den Gedanken gerathen, die Schranken, welche die Sitte mit weisem Vorbedacht zwischen Mann und Weib errichtet hat, niederzureissen, und nur die Dummheit und Urtheilslosigkeit kann sich verleiten lassen, ein solches Beispiel nachzuäffen. In Sodom und Gomorrha mag auch das Mode gewesen sein; in einem Gemeinwesen, wo noch Zucht und Sitte herrscht, sollte man jedes solches Beginnen mit Verachtung strafen — einem Frauenzimmer gegenüber, das äusserlich den Mann imitirt, sollte

---

die Trennung der Geschlechter in den Schulen, selbst wenn die Unterrichtsgegenstände für beide noch dieselben sind, wo also diese Trennung durch rein didaktische Zwecke nicht geboten wäre. Auf dem Lande ist dieselbe nicht durchführbar, sie bildet einen Vorzug des Städters, den er alle Ursache hat hochzuschätzen — abermals ein Beleg für den oben (S. 262) von mir hervorgehobenen dritten Grundzug der Sitte: ihre gesellschaftliche Localisirung, welche gewisse Klassen der Gesellschaft von ihren Vortheilen ausschliesst.

sich Jeder der Rücksichten, die er dem Weibe schuldet, entschlagen — nur das anständige Weib verdient vom Manne anständig behandelt zu werden.

Innerhalb des Rahmens der männlichen und weiblichen Tracht hat die Sitte mancher Völker vielfach noch durch besondere Abzeichen (z. B. das Scheeren des Haares bei der Frau, die Haube) den Unterschied zwischen Verheiratheten und Unverheiratheten betont, bei den modernen Culturvölkern ist als einziger Rest derselben der Trauring übrig geblieben. Die Frage, ob das Motiv der Sitte dabei ästhetischer oder praktischer Art gewesen ist, glaube ich dem eigenen Nachdenken des Lesers überlassen zu können.

Die zweite Art der durch die Sitte vorgeschriebenen Tracht ist das Trauerkleid. Worin hat dasselbe seinen Grund? In dem Bedürfniss des Gemüths, der Stimmung des Schmerzes äusseren Ausdruck zu geben? So scheint es. Was ist natürlicher, möchte man sagen, als dass die düstere Stimmung zur düsteren Farbe greift? Wenn der Sonnenschein des Lebens der Nacht gewichen ist, kleidet sich das Leben in die Farbe der Nacht: in Schwarz.

Die Auffassung hat etwas Bestechendes, aber sie erweist sich bei näherer Betrachtung nicht als stichhaltig. Ich lege kein Gewicht darauf, dass manche Völker an Stelle der schwarzen Farbe eine andere (z. B. blau, weiss) als Trauerfarbe gewählt haben, dass also der vermeintliche Zusammenhang zwischen der düsteren Farbe und der düsteren Stimmung kein so zwingender sein muss, wie wir unter dem

Einfluss der Gewohnheit voraussetzen; bei dem Manne bildet das Schwarz: der schwarze Frack das Gesellschafts- und Festkleid. Aber immerhin zugegeben, dass die schwarze Farbe der Trauer am adäquatesten sei, ist es denn wahr, dass das vom tiefsten Schmerze erfüllte Gemüth ein Bedürfniss empfindet, der Stimmung durch das Kleid Ausdruck zu geben? Ich sollte meinen, dass einer Frau, die händeringend an der Bahre des Kindes oder des Gatten kniet, jeder andere Gedanke näher läge als der, sich Trauerkleider anmessen zu lassen oder selber die Nadel zur Hand zu nehmen. In Wirklichkeit entspricht dies sowenig ihrer Stimmung, dass sie im Gegentheil derselben die grösste Gewalt anthun muss, um sich dem Zwangsgebot der Sitte zu fügen. Sie thut es nicht, weil sie will, sondern weil sie muss. Ohne das zwingende Gebot der Sitte würden gerade diejenigen, welche den Schmerz am tiefsten empfinden, am wenigsten auf solche Aeusserlichkeiten verfallen. Bestände das Motiv der Anlegung der Trauertracht in dem eigenen Bedürfniss des Gemüths nach äusserlicher Symbolisirung der Stimmung, warum überlässt die Sitte es nicht Jedem selber, ob er dies Bedürfniss empfindet? Und warum äussert sich dies Bedürfniss, indem es sich zu befriedigen sucht, bloss in der Kleidung, warum nicht auch in der häuslichen Einrichtung, warum machen nicht auch hier die hellen Farben den dunklen Platz: die Vorhänge, Gardinen, Ueberzüge der Meubeln, das Tischzeug, Bettzeug? Wer einmal

den Reflex seiner Stimmung in der Aussenwelt wahrnehmen will, dem steht doch die häusliche Einrichtung, die er jeden Moment vor Augen hat, eben so nahe oder richtiger noch näher als das Kleid und der Hut, mit dem er ausser dem Hause erscheint. Ein Leinwandfabrikant versuche einmal, darauf hin schwarze Leinwand zu fabriciren, er wird bald inne werden, dass er sich verrechnet hat.

Warum also sucht die schwarze Farbe sich bloss das Kleid und den Hut aus, warum zieht sie sich von allen anderen Gegenständen, die man um sich hat, zurück?

Mit dieser Frage treffen wir den entscheidenden Punkt: das Schwarz ist nicht des Trauernden, sondern der dritten Personen wegen da, mit denen er in Berührung tritt, es ist nicht die Farbe des Hauses, sondern des Verkehrs, darum wiederholt sie sich ausser an dem Kleide und dem Hut (beim männlichen Geschlecht als Flor) auch an dem schwarzen Rande des Briefcouverts, des Papiers, am Siegellack, kurz die schwarze Farbe kehrt ihr Antlitz nicht dem Trauernden, sondern der Aussenwelt zu, sie ist eine unablässig in Erinnerung gebrachte Todesanzeige.

Zu welchem Zweck? Er liegt offen vor. Das Schwarz soll eine Scheidewand ziehen zwischen dem Schmerz und dem Scherz, dem Kummer und der Freude, es soll den Trauernden sichern gegen die Heiterkeit der Welt und die Heiterkeit der Welt gegen ihn.

Ihn gegen die Heiterkeit der Welt. Das schwarze Gewand ist die symbolische Bitte um Schonung für ein wundes Gemüth. Man kann darauf den bekannten Satz anwenden: hic niger est, hunc tu, Romane, caveto, frei übersetzt: schwarze Tracht, Zung' in Acht. Der blosse Anblick der Trauerkleidung bewirkt in jedem Heitern, der nicht gänzlich roh und gefühllos ist, einen sofortigen Wechsel der Stimmung und eine ihr entsprechende Aenderung des Unterhaltungstons, den Uebergang der Tonart aus Dur in Moll — der Scherz verstummt, die Heiterkeit entflieht, das Lachen erstirbt auf der Lippe, man vernimmt den fernen Klang der Todtenglocke.

Die Heiterkeit der Welt gegen ihn. Das Trauergewand soll ihn fern halten von den Orten, wo die Freude, die Heiterkeit, der Scherz ihren Sitz aufgeschlagen haben. Indem es ihm unausgesetzt sein Leid in Erinnerung bringt, soll es ihm stets die Mahnung gegenwärtig erhalten, dass er nicht hinein gehört in eine Gesellschaft, in der man scherzt, lacht, zecht, singt, tanzt, kurz die Trauerkleidung soll wie den Scherz und den Frohsinn von ihm, so auch ihn von ihnen fern halten.

Die Trauerkleidung wird beim Manne regelmässig durch einen blossen Flor ersetzt. Warum? Fühlt der Mann den Schmerz weniger? Wäre die oben zurückgewiesene psychologische Deutung der Trauerkleidung, die sie auf das Bedürfniss nach äusserer Symbolisirung der Seelenstimmung zurückführt, die richtige, so müssten wir die

Frage bejahen. Die Trauer des Mannes würde sich dann zu der des Weibes verhalten wie der Flor zum Trauerkleid! Warum entbindet die Sitte den Mann von letzterem? Weil sein Beruf die Anlegung desselben vielfach unmöglich macht. Dem Soldaten und Beamten ist die bestimmte Tracht vorgeschrieben, die er nicht mit dem Trauerkleide vertauschen darf. Ebensowenig können Arbeitsleute, Tagelöhner, Handwerker bei der Arbeit ihr Arbeitscostüm ablegen, und so hat denn die Sitte aus praktisch zwingenden Rücksichten sie und den Mann überhaupt mit dem blossen Flor abgefunden. Wenn letzterer auch seinem sinnlichen Eindruck nach hinter dem schwarzen Kleide der Frau weit zurückbleibt, so reicht er doch als Zeichen der Trauer für den Zweck vollkommen aus, — ein abermaliges Argument für die von mir vertheidigte Auffassung.

Das Gegenstück des Trauerkleides bildet das Festkleid. Aeusserlich unterscheiden sich beide dadurch, dass ersteres absolut erkennbar ist, letzteres nicht — den Trauernden erkennt man sofort an seinem Kleide, das Festkleid des Armen ist kaum so gut als das Alltagskleid des Reichen. Es gibt weder eine bestimmte Farbe, noch einen bestimmten Schnitt, der das Festkleid von dem gewöhnlichen (Alltagskleide) unterschiede, dasselbe hebt sich von letzterem bloss relativ ab, nämlich dadurch, dass es nach den Verhältnissen des Trägers besser, gewählter ist als das Alltagskleid, oft lediglich dadurch, dass es neu ist. Der Bauernbursch und der Handwerker

trägt am Sonntag einen besseren Rock als alltags, vielleicht einen schlechteren, als in dem Andere gewöhnlich erscheinen. Die Firmelung und die Confirmation bringt den Kindern neue Anzüge, die Hochzeit der Braut ein neues, bisher noch nicht getragenes Kleid, in beiden Fällen vielleicht kaum so gut, als das Alltagskleid des vornehmen Kindes oder der vornehmen Frau; das einzige Abzeichen, an dem man hier die Braut erkennt, ist der Kranz. Nur der Mann der höheren Stände darf sich rühmen, eine Form des Kleides zu besitzen, die schon als solche die Ungewöhnlichkeit der Veranlassung oder Lage, die den Träger zum Anlegen desselben bestimmt, kundgibt: den schwarzen Frack, aber ein ausschliessliches Festkleid bildet auch er nicht — die Sitte kennt keine eigenthümliche Festtracht. Das Festkleid bleibt also hinter dem Trauerkleide in Bezug auf seine Erkennbarkeit zurück, bei letzterem ist dieselbe absoluter, bei diesem bloss relativer Art.

Ein anderer Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass das Trauerkleid dauernder, das Festkleid vorübergehender Art ist. Letzteres macht sofort mit seiner Veranlassung der Alltagstracht Platz, die Trauerkleidung bleibt — die Freude flieht, der Schmerz haftet.

Ein dritter Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass das Festkleid den Anlässen gemeinsamer Freude vorbehalten ist. Dies drückt schon der Name Festkleid aus. Ein Fest (ebenso die dies festi der Römer, von denen

der Name entlehnt ist) bedeutet ein gemeinsames Feiern (Enthaltung von der Arbeit), Vereinigung zur gemeinsamen Freude (S. 203). Ein Fest kann Niemand allein begehen, zum Fest gehören die Festgenossen; die Sitte aber verlangt, dass alle Festgenossen das Festkleid anlegen. Das Trauerkleid dagegen erscheint gleichmässig bei gemeinsamer wie bei individueller Trauer; man trauert nicht bloss um den Verlust der Seinigen, sondern auch bei schweren Schlägen, die das Vaterland getroffen haben (Landestrauer).

Den Anlass zur Anlegung des Festkleides bieten theils die wichtigen Familienereignisse (Kindtaufe, Confirmation, Firmelung, Hochzeit), theils die kirchlichen und öffentlichen Feste und Feierlichkeiten, für die niederen Klassen und die Kinder selbst der Sonntag (der Sonntagsrock), theils die geselligen Zusammenkünfte. Der Zweck ist überall derselbe: Anregung und Erhaltung der freudigen Stimmung durch Vergegenständlichung der Freude in der äusseren Erscheinung der geputzten Festgenossen. Jeder soll schon durch den Anblick an den Zweck des Zusammenseins erinnert werden; mit dem Alltagsrock soll er auch die Alltagsstimmung aus-, mit dem Festkleid die Feststimmung anziehen. Das ist die Absicht, welche die Sitte dabei im Auge hat. Das Motiv derselben ist also wiederum ein sociales, ganz so wie bei dem Trauerkleide. Auch das Festkleid ist eine Art der Tracht d. h. der durch die Sitte erforderten Kleidung; man legt das-

selbe nicht bloss seinetwegen an, weil und insofern man selber die freudige Stimmung empfindet, der es Ausdruck geben soll, sondern man thut es der Anderen wegen, um den eigenen Antheil an der gemeinsamen Freude zu bekunden, es ist der Beitrag jedes Einzelnen zur Feststimmung. Auch beim Festkleid ist mithin das Motiv nicht individueller Art, nicht das ästhetische oder psychologische Bedürfniss, der eigenen Stimmung Ausdruck zu geben — wäre dies der Fall, so könnte man es damit halten, wie man wollte, und man würde auch bei Anlässen zu rein individueller Freude (z. B. bei einer Beförderung, beim Gewinn des grossen Loses) den Festrock anziehen, was bekanntlich nicht geschieht — sondern das Motiv ist social-praktischer Art, es ist die Sitte, die etwas damit für die Gesellschaft erreichen will, und die man mitzumachen hat, es mag Einem ums Herz sein, wie es will — die Nichtbeachtung derselben enthält einen gesellschaftlichen Verstoss, eine Rücksichtslosigkeit gegen sämmtliche übrigen Theilnehmer.

Dass die Sitte den Zweck, den sie dabei im Auge hat, dass das Kleid nicht bloss äusserlich Stimmungsträger, sondern auch innerlich Stimmungswecker sei, nicht durchweg erreicht, steht dem nicht im Wege. Für den blasirten Menschen ist der Rock, den er anzieht, völlig einflusslos, seine Stimmung ist immer dieselbe gleichmässig gelangweilte — das Festkleid hat über ihn keine Macht. Aber er ist es ja auch nicht, der das Festkleid

erfunden hat, sondern das ist gewesen der natürliche, geistig gesunde Mensch, der das Bedürfniss empfindet, die sparsam zugemessenen Anlässe zu erhebender Freude durch Theilnahme Anderer zu steigern, der sich noch voll freuen kann, und, um es zu können, sich mit Anderen freuen muss. Für ihn steckt in der That im Rock die Freude selber, er zieht mit dem Fest- oder Sonntagsrock einen anderen als den Alltagsmenschen an, und ganz dasselbe verlangt er auch von seinen Genossen. Ein Bauernbursch, dem am Sonntag der Sonntagsrock, ein Kind, dem bei der Confirmation der neue Anzug, eine Braut, der bei der Trauung das bloss für diesen Anlass gefertigte Hochzeitskleid fehlte, würden den Mangel dessen, was, wie die Sprache sich ausdrückt, »einmal mit dazu gehört«, bitterlich empfinden, denn wenn sie, was in diesen drei Fällen kaum anzunehmen sein würde, auch selber für sich über die Sitte erhaben wären und in ihr nur eine werth- und bedeutungslose Aeusserlichkeit erblicken würden, so würden sie doch das Urtheil der Andern scheuen und derentwegen es vorziehen sich der Sitte zu fügen. Die Macht, welche die Sitte in dieser letzteren Richtung ausübt, ist, wie die Erfahrung zeigt, eine unwiderstehliche, sie erinnert an die Tyrannei der Mode. Selbst der Arme erträgt lieber alle Noth und Entbehrung, als dass er bei solchen Gelegenheiten durch den Mangel des Festkleides das öffentliche Geständniss seiner Armuth ablegt — das Leihhaus wird nie mehr belagert als bei Gelegenheiten

von öffentlichen Festen und Feierlichkeiten, das Letzte geht darauf, um zu documentiren, dass man »mit dazu gehört« und hinter den Anderen nicht zurückzubleiben braucht. Ein wahres Kabinetstück für diese tyrannische Zwangsgewalt der Sitte über das gemeine Volk hat Jean Paul in seiner Lenette im Siebenkäs geliefert; sie erträgt willig und ohne zu murren die schwersten Entbehrungen, aber in ihrem grillirten Kattunkleide, mit dem sie Sonntags öffentlich erscheint, und in ihrem Festkuchen steckt für sie der letzte Rest ihrer socialen Stellung, der Strohhalm, der für sie zum Anker ihrer Selbstachtung wird.

Ich fasse das Gesammtresultat der ganzen bisherigen Ausführung über die Tracht in den Satz zusammen: die Tracht hat ein sociales und zwar praktisches Motiv. Damit haben wir für sie dasselbe Motiv gewonnen wie für die Mode (S. 234), nur freilich mit dem wesentlichen Unterschiede, dass die Accentuirung der gesellschaftlichen Stellung, welche den Zweck der Mode bildet, im eigenen Interesse, die Befolgung der durch die Sitte vorgeschriebenen Tracht dagegen in dem der Gesellschaft geschieht; aber hier wie dort muss die Gesellschaft in Bezug genommen werden, um beide verständlich zu machen, das blosse Individuum mit seinen individuellen Neigungen, Bedürfnissen, Stimmungen reicht dazu nicht aus.

Die hier entwickelte Ansicht über das social-praktische Motiv der Tracht findet eine ganz erhebliche Unterstützung in der staatlich vorgeschriebenen Tracht: der

Amtstracht, in der wir unserer obigen Ausführung zufolge (S. 295) ein Stück mit der Form des Rechts bekleideter Sitte erblicken. Die Zurückführung derselben auf ein ästhetisches Motiv, welche bei der durch die Sitte vorgezeichneten Tracht wenigstens noch einen gewissen Schein für sich hat, schliesst sich hier von selbst aus, die Absicht, die den Staat dabei leitet — und dasselbe gilt von der Kirche in Bezug auf ihre Diener — ist zweifellos nicht darauf gerichtet, dem Schönheitssinn ihrer Träger oder des Publicums Befriedigung zu gewähren, den Richter und den Geistlichen herauszuputzen, damit sie Gegenstand des eigenen und fremden sinnlichen Wohlgefallens seien, sondern die Tracht hat einen ernsten praktischen Zweck, sie soll ihren Träger und die Welt an das erinnern, was der Mann vorstellt, bedeutet. Mit der Privattracht soll er auch den Privatmenschen ablegen und den Diener des Staats oder der Kirche anziehen, er soll sich nicht bloss selber als ein anderer fühlen, sondern auch der Welt als solcher erscheinen. Der Richter, der den Talar anlegt, ist — das soll der Talar bedeuten — nicht mehr derselbe Mann, mit dem die Parteien noch kurz vorher beim Glase Wein zusammen gesessen und gescherzt haben: der gute Bekannte, liebenswürdige Gesellschafter, Dutzbruder, der Mann ist ein anderer geworden, an seiner Person ist so zu sagen ein anderes Register aufgezogen, alle persönlichen Beziehungen sind abgestreift, er ist jetzt der Träger und Vertreter der staatlichen Macht, der persönlich der

Partei ebenso fremd gegenüber steht, wie ein völlig Unbekannter, und diese Thatsache soll die Tracht ihr und ihm unausgesetzt gegenwärtig erhalten; kurz die Amtstracht hat denselben Zweck, wie das Trauer- und das Festkleid: Stimmungswecker und Stimmungsträger zu sein. Dadurch unterscheidet sich die Amtstracht von der Uniform des Militärs. Letztere hat in erster Linie den Zweck, Unterscheidungsmerkmal zu sein, sowohl in Bezug auf den Gegensatz des Militärs zum Civil als in Bezug auf die militärischen Grade; ob die Uniform nicht abgesehen davon noch ihren hohen Werth hat, steht hier nicht zur Frage, ich werde die Frage am geeigneten Ort aufnehmen. Für den Richter und den Geistlichen bedarf es eines solchen Unterscheidungsmerkmals nicht; der Platz ihrer amtlichen Thätigkeit: die Gerichtsstätte, der Altar, die Kanzel kennzeichnet beide zur Genüge als das, was sie hier vorstellen, für beide bleibt also als Motiv der Amtstracht nur die angegebene Deutung übrig.

Es ist dies wiederum ein neuer Beleg für die hohe gesellschaftliche Bedeutung der Form. Auf der Tracht des Richters und Geistlichen beruht ein gutes Theil ihrer Wirksamkeit. Der Geistliche im Oberrock vor dem Altar, der Richter in demselben Kostüm, in dem er soeben die Weinschenke oder die Bierbank verlassen, würde des Eindrucks verfehlen, er würde die Erinnerungen und Vorstellungen, die daran haften, nicht zu überwinden vermögen. Indem die Tracht ihn derselben entkleidet, leistet

sie also seiner Wirksamkeit Vorschub, fördert sie den Zweck des Amts selber (sittlich-adminiculirende Function der Sitte). Die Sitte ist nicht die Moral, die Tracht nicht das Amt, aber Sitte und Tracht leisten beiden die erheblichsten Dienste.

Und darum soll man die Tracht nicht gering schätzen. Es steckt mehr in ihr, als eine heutzutage viel verbreitete Ansicht, die in ihr nur etwas rein Aeusserliches, innerlich völlig Gleichgültiges und Bedeutungsloses erblickt, annimmt. Es ist dies die Ansicht der seichten flachen Aufklärung, welche sich den Schein gibt, als erfasse sie das Wesen der Sache, das einmal mit solchen Aeusserlichkeiten nichts gemein habe, der Hochmuth und Dünkel des Flachkopfs, der von dem wahren Wesen der Sache, das auf der innigen Verbindung von Form und Inhalt beruht, keine Ahnung hat. Unsere Vorfahren wussten sehr wohl, was die Form bedeutete, und haben sie ängstlich, vielleicht im Uebermass gepflegt, und gerade durch den letzteren Umstand mag die Opposition und Reaction dagegen, welche sich als die Strömung der heutigen Zeit bezeichnen lässt, hervorgerufen sein*). Aber in ihrer Abneigung gegen das

*) Wer ein aufmerksames Auge für das Leben hat, dem wird es an Belegen für diesen von mir behaupteten Zug unserer Zeit zur Formlosigkeit nicht fehlen. Aus der kurzen Spanne Zeit, die ich persönlich überschaue, könnte ich manche anführen. In Sitzungen, zu denen man sonst im Frack erschien, erscheint man jetzt im Oberrock. Warum auch nicht? Der Mann ist ja derselbe! Mit dem Oberrock hat dann stellenweise auch die Cigarre Zutritt erhalten; ich könnte ein hochangesehenes Collegium nennen, bei dem die ernstesten

Uebermass ist sie selber über das richtige Mass hinausgeschossen, und ich glaube nicht als falscher Prophet erfunden zu werden, wenn ich prophezeihe, dass die Zukunft auf Grund der Erfahrungen, die sie mit der Formlosigkeit machen wird, das ihr abhanden gekommene Verständniss für die Form wiederum gewinnen und zur Einsicht gelangen wird, dass im Kleide ein Stück Stimmung, eine gewisse Garantie des Benehmens steckt — der Lümmel im Frack ist doch nicht ganz derselbe wie der im Oberrock, er fühlt sich »genirt«, und gerade das soll er.

9. Die Umgangsformen.

Ueberall, bei allen Völkern und auf allen Culturstufen, finden wir gewisse Normen und Formen in Uebung, welche das Individuum in seiner persönlichen Berührung mit Anderen zu beachten pflegt, und welche wir mit der Sprache als Umgangsformen bezeichnen. So verschiedenartig dieselben auch im Einzelnen gestaltet sind, so ist ihnen doch derselbe Grundzug gemeinsam: dass die öffentliche Meinung die Beachtung derselben erheischt und die Nichtbeachtung derselben als einen »Verstoss« gegen das Hergebrachte rügt. Wie das »Ver-gehen« und die Uebertretung die Abweichung vom Pfade des Rechts, die »Ver-irrung« die von der Bahn der Moral, die »Sünde«

Fragen gemüthlich bei der Cigarre abgethan werden. Warum auch nicht? Das Rauchen erleichtert ja das Denken! Ein erbauliches Stück dieser Art spielte neulich bei einem bairischen Gericht, wo ein Advokat bei der Gerichtssitzung in bunten Beinkleidern erschien, und die bunte Hosenfrage Gegenstand gerichtlicher Entscheidung ward.

die Nichtbefolgung des religiösen Gebots charakterisirt, so der »Anstoss, Verstoss, anstössig, Anstoss geben« die Abweichung von der Sitte.

Der Umstand, dass wir dieser Erscheinung überall begegnen, hätte sie, sollte man meinen, längst zum Gegenstande des wissenschaftlichen Nachdenkens machen müssen. Eine Erscheinung, die auf den niedrigsten wie auf den höchsten Culturstufen sich gleichmässig wiederholt und zwar gerade auf ersteren in einer Schärfe der Ausbildung und Peinlichkeit der Beobachtung, hinter der das Recht und die Moral weit zurückbleiben*), muss doch wohl zwingende Gründe für sich haben. Worin bestehen dieselben? Nach einer auch nur einigermassen befriedigenden Antwort darauf sehen wir uns vergebens um, bei keinem Theil unseres Lebens ist die Erkenntniss desselben so sehr hinter der Thatsächlichkeit zurück geblieben, als bei diesem. Die Reisenden berichten uns über die Formen und Gebräuche des Verkehrs bei wilden Völkern, aber das Interesse, mit dem wir ihre Berichte entgegennehmen, erschöpft sich regelmässig in der Verwunderung über das Fremdartige, Seltsame, Absonderliche dieser Formen, ohne zu einem eindringenden Nachdenken über den Grund derselben anzuregen. Es sind »Wunderlichkeiten« d. h. Dinge,

*) Eine culturhistorische Beobachtung, die ich hier, wo ich mein Absehen auf die heutige Zeit gerichtet habe, nicht weiter ausführe, und für die einfach auf die ethnographischen Darstellungen des Culturzustandes wilder Völker Bezug genommen werden mag.

die wir damit abthun, dass wir uns wundern d. i. das Geständniss ablegen, sie nicht zu verstehen.

Selbst um das Verständniss derjenigen Formen, die wir selber in dem Verkehr mit Anderen zu beobachten pflegen, steht es nicht viel besser, nur freilich aus anderen Gründen. Jeder Gebildete kennt sie, aber nur insoweit, als er sie praktisch zur Anwendung zu bringen hat. Aber damit hat es auch sein Ende. Er kennt sie wie die meisten Menschen ihre Muttersprache, d. h. er wendet sie richtig an, ohne sich ihrer Gründe, ja nur einmal der Regeln selber in ihrer ganzen Ausdehnung bewusst zu sein. Das Bewusstsein der letzteren erstreckt sich regelmässig nur soweit, als Verstösse, die wir dagegen wahrnehmen, unser Bewusstsein excitiren; die Positive wird erst durch die Negative Gegenstand der Erkenntniss — der Mythus vom Sündenfall. Gar vieles von dem, was einst auf längst überwundenen Culturstufen die Regel bildete, und von dem die Gesittung den Menschen erst allmählig hat befreien müssen, ist heutzutage in der gebildeten Gesellschaft so gänzlich unmöglich geworden, dass das Auge des Gebildeten es factisch nie mehr wahrnimmt. Dass die allmähliche Entwicklung des Anstandsgefühls dasselbe erst hat ausrotten und abthun müssen, dass also auch hier latente Regeln des Anstandes vorliegen, welche uns gegen dasselbe schützen, kommt uns nur darum nicht in den Sinn, weil diese Schichten der Sitte zu den frühesten Niederschlägen des gesellschaftlichen Lebens gehören, deren

Ablagerung sich zu einer Zeit vor allem Menschengedenken vollzog, — Schichten, so tief gelagert und so gänzlich von den späteren Bildungen überdeckt, dass kaum je ein Stückchen davon an die Oberfläche gelangt.

So kennen wir eigentlich nur diejenigen Regeln, die auf der Oberfläche des heutigen Lebens liegen. Und selbst dieses Kennen, — wie dürftig ist es mit demselben bestellt! Es ist das Kennen der praktischen Anwendung: des Könnens, aber nicht das der theoretischen Einsicht: des Wissens d. h. des klaren, wissenschaftlichen Bewusstseins über ihre Gründe und ihren systematischen Zusammenhang.

Sache der Wissenschaft wäre es gewesen, auch hier wie überall das Kennen zum Wissen zu erheben. Aber die Aufgabe lag für sie zu tief unter dem Niveau des wissenschaftlich Wissenswerthen. Soll die Wissenschaft untersuchen, warum wir uns grüssen, warum wir uns erheben, wenn Jemand ins Zimmer tritt, warum wir uns nicht mit Du, sondern mit Sie anreden? Das sind Nichtigkeiten, Aeusserlichkeiten, um die sich die wissenschaftliche Erkenntniss nicht zu bekümmern hat. So ist denn die literarische Behandlung des Gegenstandes fast ausschliesslich dem literarischen Handwerk, den Verfassern von »Complimentirbüchlein« und »Anleitungen zur guten Lebensart« anheimgefallen, Anleitungen, die demjenigen, der sie nöthig hat, in der Regel wenig nützen, und demjenigen, der sich im elterlichen Hause und in der Schule des Lebens die

gesellschaftliche Bildung angeeignet hat, überflüssig sind. Nur die Franzosen, lange Zeit für die übrigen Völker praktisch die Meister und Lehrer der feinen gesellschaftlichen Sitte (s. u.), dürfen das Verdienst beanspruchen, das Verständniss derselben durch manche treffende Beobachtungen und Reflexionen gefördert zu haben, während der diesem Gegenstande gewidmete Zweig der deutschen Literatur bis in die neueste Zeit hinein, wo ein gewisser Umschwung zum Bessern eingetreten ist, den Eindruck der äussersten Armseligkeit macht, einer wahren literarischen Sahara, in der nur das Kamel seine Nahrung suchen kann; sie steht auf einer Linie mit den »Briefstellern« für den gemeinen Mann*).

*) Ich habe mich für den vorliegenden Zweck mit dieser Literatur bekannt gemacht und dieselbe, soweit das Material der hiesigen Bibliothek es mir verstattete, bis ins siebzehnte Jahrhundert hinein verfolgt. Ich theile meine Ergebnisse kurz mit, kann jedoch die Bemerkung nicht unterdrücken, dass sie unvollständig sind, und dass es gewiss ein dankenswerthes Unternehmen sein würde, an der Hand eines vollständigen literarischen Apparats die geschichtliche Entwicklung der Vorstellungen und Vorschriften über den feinen Umgangston darzustellen.

Man bezeichnete diesen Theil der Sitte früher lateinisch als Ethica complementoria, wobei offenbar der Gedanke vorschwebte, dass das äussere Benehmen eine Ergänzung (complementum) des moralischen Verhaltens enthalte und darum der Ethik angehöre. Daher die »Complimente« und die »Complimentirbüchlein«. Ich gebe als Beispiel den Titel eines dieser Werke an: Ethica complementoria das ist Complementirbüchlein, in welchem enthalten eine richtige Art, wie man sowohl mit hohen als niedrigen Standespersonen, bei Gesellschaften und Frauenzimmern hochzierlich reden und umgehen solle, durch Georg Grefflingern, gecrönten Poeten und Not. Publ. Mit angefügtem Trenchir-Büchlein, und züchtigen Tisch- und Leber-Reimen. Amsterdam 1675. Ein anderer Name

Die Wissenschaft hat sich mit Unrecht diesem Gegenstand abgewandt. Auch hier findet sie einen dankbaren

---

dafür war Sittenschule. Als Beispiel nenne ich das von J. V. von Sittewald datirt von Sittenbach (also offenbar pseudonym) 1694. Es lässt sich kaum etwas Unflätigeres denken als diese »Sittenschule«, sie enthält eine Collection der schmutzigsten Anekdoten, bestimmt, um mittelst ihrer die Unterhaltung zu würzen. Allen Werken dieser Kategorie merkt man es an, dass sie von Leuten geschrieben sind, welche die gute Gesellschaft nur vom Hörensagen kennen, nach Art der Comödianten auf Winkeltheatern, welche die Könige spielen; sie haben einige Aeusserlichkeiten zusammengerafft, ohne den Geist, der dieselben beseelt, verstanden zu haben. Das einzige Werk, das von einem Manne geschrieben ist, der sich selber in den höheren Gesellschaftskreisen bewegt hatte, ist das bekannte des Freiherrn von Knigge über den Umgang mit Menschen, Aufl. 3 1788. Aufl. 12 von Karl Gödeke 1844. Dasselbe berührt aber die Umgangsformen nur nebenbei (z. B. Kap. I, No. 44—48) das eigentliche Ziel desselben bildet die Entwerfung einer Politik des Umgangs: der weltkluge Mann. Ebenso verhält es sich mit dem offenbar durch die Knigge'sche Schrift veranlassten dreibändigen Werk von Fr. B. Beneken, Weltklugheit und Lebensgenuss oder praktische Beiträge zur Philosophie des Lebens, Hannover 1806, wo Bd. 1 No. 4—8 die Anstandsregeln behandelt werden.

Alles, was die deutsche Literatur in dieser Richtung aufzuweisen hat, wird durch dasjenige, was die französische in diesem Punkt bietet, sowohl an einzelnen geistvollen Bemerkungen als an speciell diesem Gegenstand gewidmeten Werken, gänzlich in den Schatten gestellt, und so abschreckend die Lectüre der deutschen, so anziehend ist die der französischen Werke. Sie geben nicht dürre Regeln zum Zweck der äusseren Abrichtung, sondern sie suchen in den Sinn derselben einzudringen, und sie entwickeln in der That den Geist der feinen französischen Höflichkeit. Eine hervorragende Stellung nimmt hier der Abbé de Bellegarde ein, er scheint sich die Theorie des Umgangs zur Lebensaufgabe gemacht zu haben, wie die Menge der von ihm herrührenden Werke zeigt: Réflexions sur ce qui peut plaire ou déplaire dans le commerce du monde, Amsterdam 1699. Suite de réflexions sur ce etc. Amsterdam 1699. Les règles de la vie civile avec des traits d'histoire. Pour former l'esprit d'un jeune prince, Haag 1720. Réflexions sur la politesse des mœurs avec des maximes pour la société civile. ed. 6. Haag 1728.

Stoff zum tiefern Eindringen, zum philosophischen Denken vor, auch auf diesem Gebiete des Lebens hat sie Gelegenheit sich zu überzeugen, dass nicht der Zufall, die Willkür, die Laune auf demselben ihr wildes Spiel treiben, sondern dass auch hier der Zweck seinen Sitz aufgeschlagen und, wie immer, Ordnung geschaffen hat. Scheinbar und nach der Behauptung Vieler, die sich in der oben geschilderten Weise damit beschäftigt haben, ein wüstes Gewirr von lauter äusserlichen, zusammenhangslosen Bestimmungen, fügt sich die Masse bei ernster Vertiefung in den Gegenstand zu einem einheitlichen, planvoll angelegten, consequent durchgeführten und innerlich gegliederten Ganzen zusammen. Nicht die Wissenschaft hat hier erst Ordnung zu schaffen, sondern bloss zu erkennen, ihre Sache ist es nur, mit der Leuchte heranzutreten und dasjenige, was das Leben im dunklen Drange geschaffen, aus dem Zwielicht des Unbewussten in das helle Licht des Bewusstseins zu rücken.

Auch hier hat die Sprache ihr längst vorgearbeitet, und die Wissenschaft kann sich einen grossen Theil der Arbeit ersparen, indem sie dasjenige, was jene bereits geleistet hat, einfach in Besitz nimmt. Aber selbst dies ist von der Wissenschaft bisher über Gebür versäumt worden, und darum bedurfte es meiner obigen sprachlichen Untersuchungen über die Sitte (S. 27 fl.); dieselben werden im Folgenden nach manchen Richtungen hin eine

Ergänzung finden, die wegen der nöthigen sachlichen Erläuterungen erst an dieser Stelle gegeben werden konnte.

Die Sprache bringt jene Normen unter den Gesichtspunkt der Umgangsformen. Warum nennt sie dieselben Umgangsformen, warum nicht Verkehrsformen? Verkehr ist der weitere, Umgang der engere Begriff, jener umfasst gleichmässig den geschäftlichen wie den geselligen Verkehr, dieser bloss letzteren. Warum also weist die Sprache mittelst jenes Ausdrucks diese Formen bloss dem Umgang, warum nicht dem Verkehr zu? Haben dieselben für den geschäftlichen Verkehr etwa keinen Werth?

Die Sprache hat auch hier wiederum vollkommen das Richtige getroffen. Sie legt den Accent auf den Umgang, nicht, um damit auszudrücken, dass jene Formen für den geschäftlichen Verkehr werthlos seien, sondern um zu betonen, dass der Schwerpunkt ihrer Bedeutung nach Seiten des Umgangs hin fällt (a potiori fit denominatio).

Im geschäftlichen Verkehr bildet die persönliche Berührung das blosse Mittel zum Zweck, im geselligen dagegen den Zweck selber. Dort können wir uns vertreten lassen, — zum groben Kaufmann, Handwerker, mit dem wir selber die persönliche Berührung scheuen, schicken wir unsere Dienstboten oder einen Dienstmann, im Process bedienen wir uns eines Advokaten, oder in Ermanglung persönlicher Vertretung wählen wir den Weg

der schriftlichen Verhandlung, die den Vorzug der grösseren Sicherstellung gegen ein ungebürliches Benehmen vor der mündlichen voraus hat — die Feder des ungeschlachten Menschen ist bekanntlich weit weniger gefährlich als seine Zunge! — und selbst für den schlimmsten Fall, dass die persönliche Berührung unumgänglich ist, unterziehen wir uns ihr in der Erwägung, dass die Unannehmlichkeit derselben sich durch das Geschäft selber bezahlt mache, und nehmen sie als leidige Zugabe mit in den Kauf.

Ganz anders beim Umgang. Hier ist die persönliche Berührung Selbstzweck, sie soll sich nicht durch einen Zweck, der ausser ihr liegt, sondern durch sich selbst bezahlt machen. Vertretung durch einen Andern ist hier ebenso ausgeschlossen wie Vertretung beim Essen und Trinken. Nicht minder der schriftliche Weg. Die Person will im Umgang die fremde Person geniessen. Bietet letztere in ihrem Benehmen nicht die nöthigen Garantien eines wohlthuenden Verkehrs, so leistet man, wenn nicht überwiegende Vortheile ihn gleichwohl wünschenswerth machen, auf letzteren lieber gänzlich Verzicht.

Die Umgangsformen haben nun die Bestimmung, dies Benehmen in einer Weise zu regeln, wie es der Zweck des Umgangs mit sich bringt, sie stellen den Typus des gesellschaftlich correcten Menschen auf, wie dieses Volk und diese Zeit sich ihn denkt. Sie enthalten den Inbegriff der an der Hand der Erfahrung gewonnenen Bedingungen des Umganges, wie das Verkehrsrecht

den Inbegriff der auf gleiche Weise gewonnenen Bedingungen des Verkehrs. Der Codex der feinen auf den Umgang bezüglichen Sitte bildet das Seitenstück zum Codex des Rechts, nur dass er nicht die Form der Schrift an sich trägt, er gehört, wenn man sonst den Ausdruck jus auf die Regeln des geselligen Verkehrs anwenden will, wie es ja die Sprache in der That thut, indem sie von Gesetzen des Anstandes, der Höflichkeit u. s. w. spricht, nicht zum jus scriptum, sondern zum jus non scriptum — er lebt in derselben Weise im Volke, wie das wirkliche jus non scriptum: das Gewohnheitsrecht.

Warum aber nimmt sich überhaupt die Sitte des Umgangs an? Warum überlässt sie die Art, wie er zu gestalten ist, nicht rein dem persönlichen Urtheil? Warum bevormundende Regeln für etwas, was rein Sache des persönlichen Beliebens ist? Mag Jeder selber sehen, wie er es treibe, und, wenn seine Gewohnheiten, Formen, Manieren dem Andern nicht gefallen, sich die Moral daraus ziehen, sich ändern, wenn er den Verkehr mit ihnen zu erhalten wünscht, oder bleiben, wie er ist, wenn er darauf verzichten will, es handelt sich dabei ja lediglich um sein eigenes individuelles Interesse. Welche Nöthigung lag für die Sitte vor, sich hier einzumischen und Regeln über das passende Benehmen aufzustellen? Wären es bloss Zweckmässigkeitsregeln, man würde sie sich schon gefallen lassen, Jeder könnte es dann ja mit ihnen halten wie er Lust hätte. Aber jene Vorschriften haben nicht die

blosse Bedeutung von Klugheitsregeln, wie es deren auch für den Umgang in Menge gibt, und wie sie selbst zum Gegenstande literarischer Behandlung gemacht worden sind (s. das S. 330 Note genannte Werk von Knigge), sondern den von gesellschaftlichen Imperativen, sie tragen einen obligatorischen Charakter an sich, ihre Uebertretung begründet einen Verstoss (S. 327), was bei blossen Zweckmässigkeitsregeln nicht der Fall ist, kurz sie fallen nicht unter den Gesichtspunkt der Politik: sondern der Ethik des Umganges.

Warum also stellt die Sitte sie auf? Ueberall, wo die Sitte sich einmischt und ihre Gebote erlässt, handelt es sich um ein Interesse der Gesellschaft. Welches Interesse hat die Gesellschaft am Umgang? Damit berühren wir den springenden Punkt der ganzen Lehre, in ihm liegt das Verständniss dieses Stückes unseres Lebens beschlossen. Der Umgang ist eine sociale Institution, Umgang ist sociale Pflicht.

Der Umgang ist eine sociale Institution. Es ist nicht ein bloss individuelles Interesse, das in ihm seine Befriedigung findet: das Bedürfniss nach Geselligkeit, Mittheilung, Unterhaltung, Anregung, Belehrung. Auch dieses Interesse hat seine volle Berechtigung, und es mag immerhin für das Subject das ausschliessliche Motiv bilden, warum es den Umgang sucht. Allein das subjective Motiv steht auch hier wiederum wie in so vielen anderen Verhältnissen, wo das Individuum nur der eigenen Lust und

Neigung folgt, im Dienste eines höheren Zwecks, das Individuum dient im Umgang den Zwecken der Gesellschaft. Was die Luftbewegung in physischer, bedeutet der Umgang in moralischer und intellectueller Beziehung: das Medium der Verbreitung des moralischen und intellectuellen Fluidums über die Menschheit. Umgang ist der Zwillingsbruder des Verkehrs, beide zusammen beschaffen die Circulation der vorhandenen materiellen und immateriellen Güter. Ohne Verkehr Stagnation des ökonomischen Güterumlaufs, ohne Umgang Stagnation des geistigen und moralischen. Umgang ist fortgesetzte Erziehung des Menschen. Hat das Haus und die Schule ihr Werk an ihm verrichtet, so nimmt der Umgang dasselbe auf. Indem wir unserem Vergnügen nachzugehen glauben, treten wir in die Schule des Lebens, lernen und lehren wir, nehmen wir auf und theilen wir mit, bilden wir uns selber und Andere. Alle Weisheit der Welt, die in den Büchern aufgeschichtet liegt, kann den lebendigen Austausch der Gedanken nicht ersetzen, selbst demjenigen nicht, der das grösstmöglichste Mass derselben sich angeeignet hat, denn das Bücherwissen ist gefrornes Denken, das erst durch die Friction im persönlichen Verkehr warm und flüssig wird und die Probe besteht. Und selbst wenn Jemand sich geistig reich genug dünkte, um des Umganges entbehren zu können, so soll er sich zu ihm verstehen der Anderen wegen, um ihnen von seinem Ueberfluss zukommen zu lassen, wie der Reiche es beim Armen thun soll. Wer ein Licht

hat, für den gilt der Satz des Evangeliums: Du sollst dein Licht leuchten lassen — das Licht ist einmal dazu da, dass es der Welt leuchte.

Und wie das Wissen die persönliche Anregung, so kann auch alle geschriebene und gesprochene Moral die Einwirkung des unmittelbaren Eindrucks der moralischen Persönlichkeit nicht ersetzen — ein Mann, der das Sittliche oder die Sitte in concreter Gestalt durch sein Beispiel veranschaulicht, ist mehr werth als hundert Bücher, die es predigen. Der edle, tugendhafte, charaktervolle Mann wirkt, ohne es zu wissen und zu wollen, schon durch seine blosse Persönlichkeit sittlich erhebend, er strahlt moralische Wärme und Kraft aus, die grossen Männer der Geschichte auf ein ganzes Volk, auf die ganze Menschheit, die gewöhnlichen Leute wenigstens auf ihre nächste Umgebung, — Sonne und Ofen.

In diesem Sinn hat jeder in irgend einer Weise tüchtige Mann im gesellschaftlichen Leben die Verpflichtung, sich selber, d. h. seine Persönlichkeit der Welt nicht vorzuenthalten, in intellectueller wie moralischer Beziehung Lehrer und Prediger zu sein, und darum hat die Gesellschaft ein Anrecht darauf, dass er mit Anderen verkehre.

So füge ich dem ersten Satz: der Umgang ist eine sociale Institution, den zweiten hinzu: Umgang ist eine sociale Pflicht.

Umgang ist sociale Pflicht. Der Einsiedler versündigt sich gegen die Gesellschaft, denn er entzieht ihr

die Dienste, die er im Stande wäre ihr zu leisten, ganz abgesehen davon, dass er sich selber schädigt, denn Niemand entzieht sich auf die Dauer der Gesellschaft, ohne in irgend einer Weise Schaden zu nehmen, Einseitigkeit ist die unausbleibliche Folge der Einsamkeit. Mag auch in erster Linie die Kraft des Menschen seiner Berufsthätigkeit gehören, der Ueberfluss seiner Kraft und Zeit gebürt der Gesellschaft, selbst seine Heiterkeit, sein Frohsinn, seine gesellschaftlichen Talente und feinen Formen. Wären wir Menschen im Stande, die Einwirkungen des einen von uns auf den andern zu verfolgen, wir würden oft mit Staunen inne werden, welche nachhaltigen Wirkungen sich an die scheinbar unbedeutendsten persönlichen Berührungen knüpfen. Der blosse Anblick der fremden Grösse kann die eigene schlummernde Kraft wecken, eine einzige Unterhaltung mit einem bedeutenden Mann für das ganze Leben entscheidend werden, und wie nach dem Gesetz der Erhaltung der Kraft sich Wärme in Bewegung, Bewegung in Kraft umsetzt, so kann auch im Werke des Denkers die Erfrischung und Anregung, die er im geselligen Verkehr dem Witz und der Heiterkeit des Lebemannes, und in dem des Dichters und Malers diejenige, die er dem Zauber weiblicher Anmuth und Schönheit verdankt, sich in kostbarer Weise verwerthen und für die Menschheit die schönsten Blüthen treiben, Scherz setzt sich da in Ernst, Schönheit in Poesie um. Der Same, aus dem auf fruchtbarem Boden das Grösste in der Welt hervorgeht, ist dem blossen

Auge ebensowenig sichtbar, wie derjenige, den die Luft mit sich führt — der Umgang ist eins der wirksamsten Vehikel, das ihn weiter trägt.

Mit der Entwicklung der Cultur hat die todte Person: das Buch der lebendigen eine bedenkliche Concurrenz gemacht, und jenes hat allerdings grosse Vorzüge vor dieser voraus. Die todte Sprache des Buchs redet zur ganzen Welt, der gleichzeitigen, wie der kommenden, die lebendige der Person nur zu den Wenigen, die ihre Stimme vernehmen. Und sodann ist das Buch ein bequemer Geselle, den wir rufen und verabschieden können, ganz wie es uns beliebt, während die Person uns Zwang auferlegt und uns nicht selten das Wenige, was sie uns bietet, durch lästige Zugaben theuer bezahlen lässt. In Hinblick auf diese beiden unläugbaren Vorzüge können wir es als einen der grössten Fortschritte der Cultur bezeichnen, dass wir für den Bezug unserer geistigen Nahrung nicht ausschliesslich mehr auf die Person angewiesen sind. Die Form, in der das Buch sie uns zuführt, ist ungleich umfassender, reicher, exacter und zugleich viel bequemer, billiger, leichter. Und doch! was würde aus dem Menschen, wenn er bloss diese getrocknete Speise zu sich nehmen sollte? Es würde ihm gehen wie dem Seemann, der lange der frischen Kost entbehrt hat und dafür durch den Scorbut büssen muss. Scorbut ist das Kennzeichen des Büchermenschen und die Strafe für sein Vergehen gegen das Grundgesetz der Gesellschaft, welches den lebendigen Aus-

tausch der Urtheile und Ansichten und die fortgesetzte Selbsterziehung im Verkehr mit Andern verlangt. Der Mensch verkrüppelt in der Einsamkeit, der richtige, volle, gesunde Mensch ist nur der Mensch in der Gesellschaft, das Postulat des ζῷον πολιτικόν gilt auch für den Umgang. Die öffentliche Meinung: die Zuchtmeisterin des Sittlichen würde des wirksamsten Mittels ihrer Einwirkung auf ihn beraubt sein, wenn er sich durch Fernhaltung vom Umgang ausser Contact mit ihr setzen wollte. Er soll und muss das Urtheil der Welt über sich, wenn auch nicht hören, so doch merken — auch das Schweigen kann beredt sein, — selbst ihr Urtheil über Andere kann ihm als Spiegel der Selbsterkenntniss dienen.

Die bisherige Ausführung hatte den Zweck, die hohe sociale Bedeutung des Umganges in das richtige Licht zu setzen. Aber damit ist der oben postulirte Beweis, dass die Sitte genöthigt war, sich des Umganges anzunehmen und ihm feste Bahnen vorzuzeichnen, noch keineswegs erbracht. Es wäre ja denkbar, dass es dessen gar nicht bedürfte. Wenn das Individuum ohne alle Anleitung von selbst das Richtige träfe, wozu brauchte die Sitte es ihm erst noch vorzuschreiben? Die Geschichte und die tägliche Erfahrung ertheilen die Antwort darauf. Der Mensch bedarf in Bezug auf den Umgang nicht minder der Erziehung und der gesellschaftlichen Zucht, wie in Bezug auf das Recht und die Moral. Es gibt kein angebornes Schicklichkeitsgefühl, so wenig wie ein angebornes Sittlichkeitsgefühl, und wenn

es ein solches gäbe, so wäre damit die praktische Unterordnung des Individuums unter dasselbe noch in keiner Weise verbürgt. So hat die Gesellschaft bei dem hohen Interesse, das der Umgang für sie hat, sich desselben annehmen müssen, um ihn so zu gestalten, dass er bestehen kann, und sie behauptet in dieser Beziehung ihm gegenüber ganz dieselbe Stellung wie der Staat gegenüber dem Recht, d. h. sie hat nicht bloss die Grundsätze aufgestellt, die gelten sollen, wie letzterer es bei den Rechtsgrundsätzen gethan hat, sondern sie sorgt auch dafür, dass sie thatsächlich beachtet werden. Die Quelle, aus der sie erstere geschöpft hat, ist die Erfahrung, das Mittel, wodurch sie ihre Beachtung erzwingt, die öffentliche Meinung. Die erstere Behauptung wird unten (No. 14, 17), die zweite bei Gelegenheit des socialen Zwangssystems ihre Begründung finden.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, dass die Umgangsformen keine bloss ästhetische (S. 254), sondern eine praktisch-sociale d. i. ethische Bedeutung haben. Allerdings greift bei ihnen auch der ästhetische Gesichtspunkt Platz (S. 32), allein er ist nicht der entscheidende. Wäre er es, so könnte Jeder es mit ihnen halten, wie er Lust hätte, und die Verletzung derselben würde nur den Vorwurf des Unschönen, Geschmacklosen, nicht den des Unschicklichen, Unanständigen, eines Verstosses gegen die Sitte begründen. Die Umgangsformen gehören demnach zu den socialen Imperativen, man muss sie befolgen,

und zwar der Gesellschaft wegen. Ihre Theorie fällt mithin der Ethik anheim, welche ja gerade diese gesellschaftlichen Imperative zum Gegenstande hat, und wenn letztere sich bisher der Beachtung derselben entschlagen hat, so ist sie eben damit hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben.

Die Unterlassungssünde war allerdings eine verzeihliche. Die ethische Bedeutung der Umgangsformen ist nur eine mittelbare. Die Vorschriften, welche die Sitte in Bezug auf sie aufstellt, haben nicht wie die des Rechts und der Moral das an sich Gute oder Sittliche zum Gegenstande, sondern nur die Bestimmung, letzteres zu fördern, d. h. sie haben wie die Sitte überhaupt (S. 273) nur eine sittlich-adminiculirende Function.

Die Sprache hat diese ihre bloss mittelbare ethische Bedeutung richtig getroffen, indem sie dieselben als blosse Formen bezeichnet. Diesen Gesichtspunkt hat sie, wie seiner Zeit (S. 29 fl.) nachgewiesen, in den mannigfachsten Wendungen ausgeprägt (gesellschaftliche Form, Formen, Umgangsformen, Manieren, dehors, façons, Etiquette). Ueberall wiederholt sich in der Terminologie der Sitte der Gegensatz des Aeussern zum Innern, der Form zum Inhalt, überall scheidet die Sprache ganz genau das dem innern Sittengesetz Entsprechende: das Moralische, Sittliche von dem dem äussern Entsprechenden: der feinen Sitte, dem guten Ton, der guten Lebensart, dem Anstande, dem Sittsamen, der Höflichkeit. Für dieses hat sie die Aus-

drücke: Benehmen, Betragen, Wesen, die sie nie für den inneren, für jenes: Charakter, Gesinnung, Halt, die sie nie für den äusseren Menschen gebraucht. Nicht zu verwundern, dass bei dieser scharfen Gegenüberstellung von Innerem und Aeusserem jene Auffassung über das Wesen der gesellschaftlichen Formen sich bilden konnte, welche in ihnen etwas rein Aeusserliches, sittlich Bedeutungsloses erblickt (sprachlich ausgeprägt in dem Ausdruck: conventionelle = auf blosser Uebereinkunft beruhende, also des sonstigen Grundes entbehrende Formen). Bei den Griechen und Römern, bei denen sich die begriffliche Scheidung der Sitte von der Moral noch nicht vollzogen hatte (S. 51 fl.), findet sie sich aus eben diesem Grunde noch nicht, sie gehört zu jenen Irrthümern, welche erst mit dem Fortschritt der Wahrheit möglich werden. Das Fehlsame dieser Ansicht besteht nicht bloss darin, dass sie die oben begründete sociale Bedeutung dieses Stückes der Sitte (objectiv adminiculirende Function) gänzlich ausser Acht lässt, sondern dass sie auch den individuell sittlich fördernden, erzieherischen Einfluss (subjectiv adminiculirende Function) nicht in Anschlag bringt. Wäre die gute gesellschaftliche Form nichts als ein Mantel, den man umhängt und ablegt, ohne dass dies den inneren Menschen berührt, es möchte darum sein, und bei manchen Menschen: den sittlich völlig unzugänglichen, unbildsamen Naturen mag in der That ihre Bedeutung sich darin erschöpfen. Aber bei den sittlich bildsamen Naturen, welche gottlob die Regel bilden, ist das

Verhältniss ein anderes, die Form wirkt bei ihnen auf den inneren Menschen zurück, sie übt einen sittlich veredelnden, einen erzieherischen Einfluss aus, es ist nicht das rein äusserliche Verhältniss des Mantels zu seinem Träger, sondern das innerliche sich gegenseitig bedingende zwischen Schale und Kern. Die Zucht zur Form, die schon beim Kinde beginnt, bringt demselben das Erste bei, was der Mensch zu lernen hat: das Dasein von Geboten in der Welt und die Nothwendigkeit der Unterordnung unter dieselben. Die Selbstbeherrschung, die es in dieser Schule des rein Aeusserlichen gewonnen hat, kommt ihm für die sittliche Erziehung zu Gute — die Sitte arbeitet der Moral vor. Und sodann ist es in der That nicht etwas bloss Aeusserliches, was ihm beigebracht wird, sondern in dem Aeusserlichen steckt bereits der Kern alles Sittlichen: die Rücksicht auf Andere. Es muss der folgenden Darstellung vorbehalten bleiben, diesen Kern herauszuschälen und zur Anschauung zu bringen, hier anticipiren wir das dort zu begründende Resultat, indem wir sagen: das Motiv aller Umgangsformen ist die Rücksicht auf Andere. Es kann aber nicht ausbleiben, dass wie die Selbstbeherrschung, die am rein Aeusserlichen geübt und gewonnen, den inneren Menschen fördert, so auch die in der Schule der Form zur Gewohnheit gewordene Rücksicht auf Andere für die gesammte Lebensanschauung des Menschen, seine sittliche Gesinnung, ihre Früchte trägt. Von zwei mit völlig gleicher Ausstattung gesetzten Menschen muss der-

jenige, der bei im Uebrigen völlig gleichen Verhältnissen den Vorsprung der rein formalen gesellschaftlichen Erziehung vor dem andern voraus hat, nothwendigerweise sittlich besser, edler werden. Es ist nicht wahr, dass diese Erziehung bloss die Schale glättet; mit der Schale trifft sie zugleich den Kern, indem sie ihm unmerklich Stoffe zuführt, die er sich aneignet.

Für die Bedeutung, die ich der guten Sitte für die Gesellschaft vindicire, ist übrigens die Stellungnahme zu dieser Frage von dem individuell erzieherischen Einfluss derselben ohne allen Belang, für sie handelt es sich lediglich darum, ob die Beachtung der Umgangsformen objectiv den Umgang erleichtert, die Missachtung derselben ihn erschwert, und diese Frage kann so wenig zweifelhaft sein, dass ich nicht Anstand nehme, die Behauptung aufzustellen: für den gesellschaftlichen Verkehr ist ein geschliffener Kieselstein, der von Hand zu Hand gehen kann, ohne dass Jemand bei seiner Glätte Gefahr läuft, sich die Hände daran zu ritzen, besser als ein ungeschliffener Diamant, an dessen Kanten, Ecken, Spitzen man sich die Hände verletzt. Es handelt sich ja nicht darum, beide zu kaufen — dann würde letzterer allerdings der werthvollere sein — sondern sich bloss mit ihnen zu berühren, und für die blosse Berührung kommen andere Rücksichten in Betracht als für den Kauf. Und sodann ist jene Antithese nur auf das Aeusserste des an sich Möglichen gestellt, die richtige Stellung derselben muss lauten: geschliffener oder un-

geschliffener Kiesel, geschliffener oder ungeschliffener Diamant.

Die bisherige Ausführung hatte den Zweck, die Theorie der Umgangsformen als ein Problem der Ethik darzuthun. Aber der dazu erforderliche Beweis ist nur erst zu Hälfte erbracht. Es ist nachgewiesen, dass die Umgangsformen oder, was dasselbe, die Gesetze des Anstandes oder der feinen Sitte, welche dieselben vorzeichnen, für die Gesellschaft, welche einmal zu ihrem Gedeihen des Umgangs bedarf, zum Zweck der Sicherung desselben nöthig sind, aber daraus ergiebt sich noch keineswegs, dass sie einen geeigneten Gegenstand zur Entwerfung einer wissenschaftlichen Theorie darbieten. Es wäre ja möglich, dass sie nur ein Aggregat von lauter einzelnen, disparaten Bestimmungen enthielten, die eben des fehlenden eigenen inneren Zusammenhanges wegen aller Versuche der Wissenschaft, einen Zusammenhang zwischen ihnen herzustellen, spotteten. Dass es sich in Wirklichkeit anders verhält, ist bereits oben (S. 334) ausgesprochen worden, und ich habe auch die Antwort darauf: wie denn der Schein des Gegentheils sich bilden konnte, nicht vorenthalten (S. 327). Ein Gegenstand, von dem nur einzelne hervorragende Punkte beleuchtet sind, während die übrigen Partien im Dunkel liegen, muss nothwendigerweise den Eindruck des Zerrissenen machen. Selbst mir, der ich ihm seit geraumer Zeit meine angespannte Achtsamkeit zugewandt habe, geschieht es nicht selten, dass ich irgend

etwas Neues an ihm wahrnehme, das mir bisher entgangen war, und ich nehme keinen Anstand, die Richtigkeit meiner obigen Behauptung (S. 327), dass bei keinem Stück unseres Lebens das subjective Bewusstsein sich so wenig mit dem Gegenstande selber deckt als bei ihm, auch für mich selber anzuerkennen. Gleichwohl aber reicht das Material, über das ich verfüge, aus, um die Aufgabe, die ich der Ethik gestellt habe: die Entwerfung einer Theorie der Umgangsformen, in Angriff zu nehmen und wenigstens die Grundzüge derselben festzustellen. So unvollkommen und ergänzungsbedürftig auch dieser erste Versuch sein mag, wie es jeder erste Versuch stets sein und bleiben wird, so glaube ich doch mittelst desselben dem Leser die Ueberzeugung gewähren zu können, dass es sich hier um ein einheitliches, planvoll angelegtes, genau durchdachtes und consequent durchgeführtes Ganzes, um eine Schöpfung aus einem Guss handelt, kurz ausgedrückt: unsere heutigen Umgangsformen enthalten eine Organisation des Umgangs, ein ebenbürtiges Seitenstück zu der Organisation des Verkehrs in Form des Rechts.

Eine solche Behauptung lässt sich nicht mit einigen allgemeinen Bemerkungen und einzelnen wenigen Beispielen abthun, sie erfordert einen stringenten Beweis, und derselbe ist nur zu erbringen durch Aufbietung eines reichen Apparates. Ich glaube, dass sie sich desselben schon lohnt, und auch bei dieser Aufgabe werde ich des Stofflichen eher zu viel als zu wenig bringen, getreu der

Maxime, die ich bei diesem Werk unausgesetzt vor Augen gehabt habe, dass ein reiches Detail das festeste und solideste Postament des Abstracten ist.

10. Wissenschaftliche Kritik der Umgangsformen — ächte und unächte Anstandsregeln.

Alle Umgangsformen haben den Zweck, den Umgang zu ermöglichen, zu sichern, zu fördern, angenehm und behaglich zu gestalten, — sie enthalten die durch die Sitte beschaffte und gehandhabte Disciplin des gesellschaftlichen Benehmens, wie sie den Vorstellungen der massgebenden Gesellschaftskreise dieses Volks und dieser Zeit entspricht. Es sind die massgebenden d. h. die relativ hoch oder höchst gestellten Kreise, welche die Formen des geselligen Verkehrs ausgebildet haben, sie geben ebenso wie bei der Mode (S. 235) den »Ton« an — den Kammerton der guter Gesellschaft, mit dem Jeder, der keinen »Missklang«, keine »Verstimmung« in der Gesellschaft erregen will, sich in Einklang zu setzen hat. Die Sprache bezeichnet diesen Ton als »guten Ton«, die entsprechende Weise des Benehmens als »gute Lebensart«, die Gesellschaftskreise, in denen er heimisch ist, als »gute Gesellschaft«. Sie fällt damit ein Werthurtheil, welches wie jedes Werthurtheil, die Angemessenheit des Mittels für den zu erreichenden Zweck zur Richtschnur nimmt, hier mithin die Angemessenheit jener Formen für die Zwecke des Umgangs. Der Massstab, den sie dabei anlegt, ist ein relativer, entsprechend der Culturstufe des

Volks und der Zeit und daher ein wechselnder. Von den Rohheiten, die noch vor nicht langer Zeit in den höheren Gesellschaftskreisen und selbst an den Höfen üblich waren, würde jeder Gebildete sich heutigen Tags mit Widerwillen abwenden. Das Betrinken in der Gesellschaft gehörte bei uns in Deutschland einst zum guten Ton; selbst einem geistlichen Würdenträger verzieh man es nicht bloss, sondern verlangte es von ihm, die Höflichkeit erforderte, dass er dem Zutrinkenden gehörig »Bescheid« that und dem Wirthe durch die That bewies, dass ihm der Wein mundete — kein besserer Beweis, als wenn er zu viel getrunken hatte! Wer am meisten trinken konnte, war der Meister, es war ein Ruhm, einen Andern vom Stuhl zu trinken, und selbst bis auf den heutigen Tag hat sich von dieser altgermanischen Unsitte, welche das Trinken zum Gegenstande des Ehrgeizes und des geselligen Wetteifers stempelte, in den Kreisen der Studirenden noch ein letzter Rest erhalten.

Diese historische Wandelbarkeit des Massstabes für das gesellschaftliche Benehmen bewährt sich auch nach der entgegengesetzten Seite hin. Gar Manches, was der unter dem Einfluss des frischern Geistes der Sturm- und Drangperiode unserer deutschen Literatur freier, zwangloser und natürlicher gewordene Ton der heutigen feinen Gesellschaft gestattet, hätte in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts bei der damals herrschenden pedantischen Etikette den schwersten Anstoss erregt, der vollendetste

Hofmann der Gegenwart in eine damalige Gesellschaft der bürgerlichen Kreise versetzt, hätte sich auf den Vorwurf gefasst machen müssen, dass er nicht wisse, was sich schicke.

Also heute so, morgen so? Die gute Lebensart ein Spiel des Zufalls, des reinen Beliebens und der Willkür, ähnlich wie die Mode? In der That scheint dies die Auffassung der Sprache zu sein, indem sie die Umgangsformen als »conventionelle« Formen bezeichnet d. h. als solche, zu deren Rechtfertigung sich weiter nichts sagen lässt, als dass sie einmal durch stillschweigende Uebereinstimmung angenommen sind.

Und in einem gewissen Sinn hat sie nicht Unrecht, denn unter diesen Formen gibt es in der That einzelne, welche reine Modesache sind, nicht bloss in dem Sinn, dass sie den flatterhaften Charakter der Mode theilen, sondern auch in dem, dass sie gleich ihr ihre Annahme lediglich dem Bestreben der höheren Stände verdanken, etwas Besonderes für sich zu haben (s. u.). Aber der bei weitem grössere Theil der heutzutage herrschenden Umgangsformen ist anderer Art, er ist im Stande, die Feuerprobe einer principiellen, streng wissenschaftlichen Kritik zu bestehen.

Auf eine solche ist es im Folgenden abgesehen. Sie soll unsere obige Behauptung über die Bestimmung und den Werth der Umgangsformen am Einzelnen erproben, indem sie nichts passiren lässt, was nicht seine Legitimation zu erbringen im Stande ist. In dieser Weise unter-

nommen, wird unsere Kritik uns nicht bloss den Dienst leisten, dasjenige, was die Probe nicht besteht, auszuscheiden und es seiner falschen, erschlichenen Autorität zu entkleiden, sondern den vielleicht noch werthvolleren, uns über die Berechtigung desjenigen, das dieselbe besteht, aufzuklären und an die Stelle der gedankenlosen Unterordnung unter das Hergebrachte die bewusste Einsicht seiner Nothwendigkeit zu setzen — das Ergebniss einer jeden ächten Kritik, welche, indem sie die Herrschaft der falschen Autorität stürtzt, die Macht der wahren nur um so fester begründet.

Mein kritischer Massstab ist ein ganz einfacher: alle Beschränkungen, welche die Sitte uns in Bezug auf den Umgang auferlegt, sind nur insoweit berechtigt, als sie ihren Zweck in der fremden, nicht in unserer eigenen Person haben, Zwecksubject aller Umgangsformen sind nicht wir selber, sondern die dritten Personen, mit denen wir verkehren. Vorschriften, deren Beachtung für letztere kein Interesse hat, sind nichts als Zweckmässigkeits- oder Klugheitsregeln, welche die Sitte mit Unrecht in die Form der Anstandsregeln gebracht hat, während sie wie alle derartigen Regeln dem freien Belieben des Individuums selber überlassen bleiben sollen.

Darauf beruht der Gegensatz der ächten und der unächten Anstandsregeln. Dass man nicht mit den Fingern in die Schüssel greifen, das Fleisch, statt es mit dem Messer zu zerschneiden, nicht mit den Zähnen zerreissen

soll, ist eine ächte Anstandsregel, denn das Gegentheil erregt dem, der es mit ansieht, Widerwillen. Dass man dagegen, wie es die von England auf den Continent übertragene Sitte verlangt, beim Essen die Gabel in der linken, das Messer in der rechten Hand führen, beim Fisch dagegen die Gabel in der rechten und zum Zerlegen desselben sich des Brodes, nicht des Messers bedienen soll, ist eine unächte Anstandsregel, denn dabei handelt es sich nicht um Rücksichten auf die Tischgenossen, sondern um eine Frage der Zweckmässigkeit der Manipulation des Essens, welche dem individuellen Ermessen ebenso überlassen bleiben müsste, wie die, ob man den Wein unvermischt oder mit Wasser trinken, im Sommer eine schwerere, im Winter eine leichtere Kleidung tragen will, als die Rücksicht auf die Jahreszeit mit sich bringt. Dass der Tänzer das empfindliche Ballkleid seiner Tänzerin nicht mit blossen Händen, sondern nur mit Handschuhen berühre, ist eine ächte Anstandsregel, alle anderen auf diesen Artikel der Toilette bezüglichen Regeln sind unächte; nur wer Ursache hat, seine Hände zu verbergen, sollte niemals ohne Handschuhe erscheinen. Es ist ein Beweis der Kritiklosigkeit, welche in dieser Beziehung herrscht, und zugleich der Feigheit, mit der man sich hier wie bei der Mode der Tyrannei der Sitte fügt, dass diese unächten Anstandsregeln nicht selten mit grösserer Peinlichkeit beobachtet werden als die ächten.

Wie haben sich dieselben bilden und Geltung ver-

schaffen können? Nach meiner Ansicht liegt ihnen dasselbe Motiv zu Grunde, wie der Mode (S. 235): das Bestreben der Abscheidung der höheren Stände von den niederen; sie bilden das conventionelle Abzeichen, das Schiboleth der vornehmen Gesellschaft, und für sie, aber auch nur für sie ist der Ausdruck: conventionelle Formen völlig zutreffend. Sie sind nämlich so gewählt, dass der gemeine Mann sie nicht oder nicht ohne grosse Mühe mitmachen kann, ganz so wie bei der Mode. Der Handwerker, Arbeiter kann keine lange Nägel tragen, sie zerreiben bei der Arbeit, folglich kein besseres Unterscheidungsmerkmal von ihm als möglichst lange Nägel! Letztere bilden das Seitenstück zu den durch die gewaltsamsten Mittel erzwungenen kleinen Füssen der vornehmen Chinesin — ein Protest des Körpers gegen den Verdacht, dass sein Träger den niedern Ständen angehöre. Nur die Chinesin, die sich in der Sänfte tragen lassen kann, darf sich diesen Luxus erlauben; bei der Frau der unteren Stände, die ihre Wege zu Fuss machen muss, schliesst er sich von selber aus. Die kleinen Füsse der Chinesinnen verspotten wir. Als ob die Adlerklauen an den Fingern des Europäers, die ihm als Zeichen der Vornehmheit gelten und ein Ziel seines Ehrgeizes bilden, etwas Besseres wären!

Die Chinesen haben für eine gewisse Art der Sitte den Ausdruck fūng d. i. Wind. Er wäre wie gemacht für dies Stück Sitte. Windig ist das Motiv, dem sie entstammt: die blosse Standeseitelkeit, windig die Autorität,

die sie geniesst, windig ihr Bestand — — — Zug für Zug die Mode. Ich bezeichne die ihr angehörigen unächten Anstandsregeln als Capricen der Umgangssitte.

Sie bilden nicht die einzige Ungehörigkeit, auf der wir die Sitte ertappen; dem Zuviel nach der einen Seite steht vielmehr ein Zuwenig nach der andern gegenüber. Es fehlt nicht an Fällen, in denen sie sich selber untreu wird und in Nachgiebigkeit gegen eingewurzelte Gewohnheiten, herrschende allgemeine Neigungen, vorübergehende Launen Dinge duldet, die sie in Befolgung ihrer sonstigen Grundsätze verwerfen und untersagen müsste; Beispiele werden unten (No. 12) folgen. Ich bezeichne diese Fälle der Inconsequenz der Sitte, um im Namen zugleich das Motiv derselben kundzugeben, als Connivenzen der Sitte; sie bilden das Gegenstück der obigen Capricen, beide zusammen constatiren die Verbesserungsfähigkeit der herrschenden Umgangsformen.

Alles aber, was sich nach beiden Seiten hin an unserer heutigen Umgangssitte bemängeln lässt, erscheint verschwindend klein gegenüber demjenigen, was sich an ihr als gesund, ächt, probehaltig erweist. Davon wird uns der Verlauf der Darstellung überzeugen.

Wir suchen uns im Folgenden des Massstabes zu bemächtigen, den die Sitte bei der Beurtheilung der Umgangsformen zur Anwendung bringt; er wird uns den Kanon gewähren, sie nach sich selber zu richten.

11. Die Massstäbe der feinen Sitte: Anstand, Höflichkeit, Takt.

Ein einziger Gedanke, sagten wir oben, ist es, dem sämmtliche Umgangsformen und alle Vorschriften, welche sich auf den geselligen Verkehr beziehen, entstammen. Entstammen sie ihm wie der Strom der Quelle, oder wie die Frucht dem Samen d. h. ist die Masse des Stoffs, die er aus sich entlässt, blosse Substanz (eine Vielheit einzelner disparater Regeln ohne innere Gliederung) oder eine in ihren einzelnen Theilen unterschiedene d. h. eine gegliederte Einheit?

Gewährte der Reichthum der sprachlichen Ausdrücke einen sicheren Anhaltspunkt, so müsste unser Stoff in sich ausserordentlich reich gegliedert sein. Aber die meisten von ihnen sind nur verschiedene Ausdrücke für eine und dieselbe Vorstellung, die Sprache hat es hier gemacht wie die Eltern, die ihren Kindern mehrere Namen beilegen, und nirgends vielleicht hat sie dem Drange nach Häufung der Namen in dem Masse nachgegeben wie hier, wofür ich auf meine früheren sprachlichen Untersuchungen (S. 28 fl.) verweise. Da ist es denn geboten, unter den vielen Namen diejenigen auszusuchen, die zusammen d. h. einem und demselben Träger angehören.

Die von mir in dieser Richtung unternommene Untersuchung hat mich zu dem Resultat geführt, dass die Sitte auf diesem Gebiete nur drei selbständige Begriffe kennt, die sie je nach der Verschiedenheit der Nüancirung, welche

sie gerade betonen will, mit verschiedenen Namen belegt. Unter diesen Namen greife ich den meiner Ansicht nach bezeichnendsten so zu sagen als Rufnamen heraus. Es sind die drei: Anstand, Höflichkeit, Takt. Welche anderen Namen diese drei Namensträger sonst noch führen, und welche Begriffsschattirung durch sie ausgedrückt werden soll, werde ich seiner Zeit bei jedem derselben angeben.

Unsere nächste Aufgabe besteht darin, die Behauptung, dass die Sprache mit diesen drei Ausdrücken in der That drei verschiedene Vorstellungen verbindet, zu rechtfertigen. Am leichtesten geschieht dies an den Negativbildungen: unanständig, unhöflich, taktlos.

Ein Kind greift mit den Händen in die Schüssel. Mit welchen Ausdrücken wird es ihm von den Eltern verwiesen? Nicht mit »unhöflich«, »taktlos«, sondern mit »unanständig«. Dasselbe Kind lässt einen Spielkameraden, der zu ihm geladen ist, stehen, als ob es nichts mit demselben zu schaffen, oder unterlässt es auf der Strasse, den Gruss eines Vorübergehenden zu erwidern. Wie lautet hier der Vorwurf? Nicht »unanständig« oder »taktlos«, sondern »unhöflich«.

Wann zieht sich das Kind den Vorwurf zu sich »taktlos« benommen zu haben? Niemals! Das Kind kann keine Taktlosigkeit begehen, dieser Vorwurf kann nur den Erwachsenen treffen. Anstands- und Höflichkeitsregeln lassen sich dem Kinde beibringen, aber es gibt keine »Taktregeln«,

der Takt geht über die Regel hinaus; darauf beruht, wie wir erst später nachweisen können, das Wesen desselben. Wir müssen also den Erwachsenen zu Hülfe nehmen. Ich wähle ein Beispiel, das ich einem Schriftsteller entnehme, der sich zuletzt über diesen Begriff hat vernehmen lassen*). Ein bekannter Dichter folgt der Leiche seines Vaters; von den beiden Geistlichen, welche ihn geleiten, beginnt der eine, welcher die Leichenpredigt zu halten hat, nachdem sie eine kurze Zeit schweigend hinter dem Leichenwagen gegangen sind, ein Gespräch über Wilhelm Meister, um ihn zur Abgabe seines kritisch-ästhetischen Urtheils zu veranlassen. Der Verstoss, dessen er sich damit schuldig machte, fiel weder unter den Gesichtspunkt des Unanständigen, noch den des Unhöflichen — es ist weder unanständig noch unhöflich über Wilhelm Meister zu sprechen — aber er enthielt eine Taktlosigkeit; ein solches Gespräch passte nicht in den Zusammenhang der Umstände hinein. Als zweites Beispiel nehme ich den Fall, dass Jemand einem Andern einen Besuch macht zu einer Zeit, wo derselbe, wie er sieht, in grosser Eile ist z. B. in eine Sitzung, ins Concert will. Er muss sich sagen, dass er für seinen Besuch nicht die richtige Zeit gewählt hat, dass derselbe in diese Situation nicht passt; fühlt er das nicht, so ist er taktlos, obschon er es in Bezug auf Anstand und Höflichkeit in nichts hat fehlen lassen.

---

*) Lazarus, das Leben der Seele, Bd. 3, Aufl. 2 1882. S. 24.

Damit glaube ich meine Behauptung, dass die Sprache mit jenen Ausdrücken drei, ich will zunächst noch nicht sagen: Begriffe, sondern bloss Vorstellungen (Typen, Massstäbe des gesellschaftlichen Benehmens) verbindet, bewiesen zu haben, und damit ist die sprachliche Unterlage gewonnen, auf der unsere demnächstige Untersuchung fort zu bauen haben wird. Ist der Schluss vom Negativen auf das Positive begründet, so haben wir damit die drei oben genannten Massstäbe erhalten: Anstand, Höflichkeit, Takt.

Aber damit ist der Beweis, dass die Sprache nicht noch andere Massstäbe des gesellschaftlichen Benehmens kennt, noch keineswegs erbracht. Er setzt vielmehr den Nachweis voraus, dass sämmtliche anderen Ausdrücke, welche die Sprache sonst noch besitzt, einem der drei durch jene Ausdrücke umschriebenen Vorstellungskreise anheimfallen, — Farben auf der Palette der Sprache, die ihr nur dazu dienen, das Bild zu coloriren und Licht und Schatten anzubringen. In wirklich stringenter Weise lässt sich dieser Beweis nur auf begrifflich eliminirendem Wege erbringen d. h. indem wir zunächst die Vorstellungen, welche die Sprache bei jenen drei Ausdrücken vor Augen hat, auf die Form präciser Begriffe zurückführen und sodann darthun, dass für einen weiteren Begriff kein Raum übrig bleibt. Ich gedenke diesen Beweis auf sprachlichem Wege vorzubereiten, indem ich die Inventur der Sprache aufnehme und dem Leser den gesammten Wortschatz derselben vorführe. Ich ordne denselben nach den drei durch

die genannten Stichworte bezeichneten Vorstellungskreisen, ohne die ihnen entsprechenden Begriffe zunächst in Frage zu stellen. Es ist eine einfache Appellation an das Sprachgefühl, wie dasselbe in Jedem, der seine Muttersprache kennt, lebendig ist. Zugleich wird diese Zusammenstellung dazu dienen, der Vorstellung eine grössere Anschaulichkeit zu gewähren.

Dem Vorstellungskreise des Anstandes gehören an: Anstand, Decorum, anständig, unanständig, schicklich, unschicklich, ziemlich, unziemlich.

Dem Vorstellungskreise der Höflichkeit: höflich, aufmerksam, entgegenkommend, zuvorkommend, rücksichtsvoll, artig, verbindlich, galant, freundlich, liebenswürdig nebst den von ihnen gebildeten Substantiven: Höflichkeit, Aufmerksamkeit, Artigkeit, Freundlichkeit, Liebenswürdigkeit, die nicht bloss von der Person, sondern auch von dem Akt gebraucht werden (Jemandem eine Artigkeit, Aufmerksamkeit u. s. w. erweisen). Sodann die Negativbildungen: unhöflich, unaufmerksam, unfreundlich, unartig, ungalant, unliebenswürdig; sodann: ungezogen und grob.

Dem Vorstellungskreise des Taktes: taktvoll, discret, bescheiden, passend*), angemessen, takt-

*) Passend und unpassend wird ungenau auch vom Anstand gebraucht, seiner ursprünglichen, sinnlichen Bedeutung nach gehört es dem Vorstellungskreise des Taktes an (was in die Situation hinein passt, S. 359), wie demnächst (No. 15) gezeigt werden soll.

los, indiscret, unbescheiden, lästig, zudringlich, dreist, unpassend, unangemessen, ungehörig.

Die meisten der aufgezählten Adjectiva werden von der Sprache im doppelten Sinn gebraucht: im objectiven zur Charakterisirung des Benehmens, im subjectiven zur Charakterisirung der Person selber, einige bloss im objectiven Sinn z. B. schicklich, passend, unangemessen. Bei der objectiven Verwendung jener Adjective hat die Sprache das Bild eines Subjects vor Augen, welches das Objective trägt (= Betragen) von ihm nimmt (= Benehmen), es führt (= Aufführung).

Allerdings kennt die Sprache ausser den hier aufgezählten Ausdrücken noch eine Menge anderer, die sie zur Charakterisirung des gesellschaftlichen Benehmens verwendet. Um unbegründeten Einwendungen, die man ihnen etwa entnehmen möchte, vorzubeugen, rufe ich dem Leser in die Erinnerung zurück, dass meine Dreitheilung sich nur auf die Umgangsformen d. h. nur auf das äussere Benehmen bezieht, und auch auf dieses nur insoweit, als dasselbe durch Zwecke des Umgangs d. h. durch Rücksichten auf Andere geboten ist. Aus dem Umkreis unserer Betrachtung scheiden also nicht bloss die moralischen Eigenschaften aus (z. B. boshaft, frivol, eitel, stolz), sondern auch diejenigen, welche zwar der Sitte angehören, aber nicht der fremdnützigen, sondern der selbstnützigen (S. 290). Dahin zählen in erster

Linie Sittsamkeit bei der Frau, Würde beim Manne*). In Bezug auf beide gebraucht die Sprache den Ausdruck: Benehmen, Betragen, Wesen, sie weist diese Eigenschaften also der Sitte, nicht der Moral zu, und sie bringt auch sie unter den Gesichtspunkt des Anstandes. Aber das Motiv, warum die Sitte sie verlangt, liegt in der Person selber, an welche sie die Anforderung richtet, nicht in der Person desjenigen, mit dem sie verkehrt, m. a. W. sie enthalten keine Postulate des Umgangs, auf die wir uns ja bei der Theorie der Umgangsformen allein zu beschränken haben. Der beste Beweis dafür liegt darin, dass der Mangel dieser Eigenschaften den Umgang nicht bloss nicht erschwert, sondern umgekehrt, indem er eine Schranke der persönlichen Annäherung hinwegräumt, sogar erleichtert.

Man darf diese Ausscheidung der selbstnützigen von den fremdnützigen Anstandsregeln, die den objectiven

*) Cicero de offic. I 36: venustatem muliebrem ducere debemus, dignitatem virilem. Man könnte sagen: was Sittsamkeit für die Frau, ist Würde für den Mann, sie documentiren, dass beide »etwas auf sich halten«. Unter den Gesichtspunkt einer Anforderung der selbstnützigen Sitte fällt auch die Behauptung der socialen Stellung; sie muss vom Subject nicht selten mit grossen Opfern erkauft werden (Der arme Edelmann von Hendrick Conscience). Auf dem Gebiet der Moral entspricht den beiden genannten Begriffen der Sitte die Ehre: Behauptung des eigenen Werthes im Handeln (Charakter) im Gegensatz zu der durch das Benehmen (Wesen). Nur in öffentlichen Stellungen nimmt die Behauptung der Würde, der socialen Stellung, der Ehre einen andern über das Interesse des Subjects hinausgehenden Charakter an, sie gehört hier zu den Pflichten, welche das Amt mit sich bringt, (Beispiel: Ehre des Officiers (S. 300), Würde des Geistlichen (S. 306), sociale Stellung des Beamten (S. 285).

gesellschaftlichen Zweck derselben zur Grundlage hat, nicht mit der Freiheit des Spielraums bemängeln, der dem subjectiven Motiv bei ihnen geöffnet ist, dass man nämlich beide sowohl seinet- als der andern wegen befolgen kann. Auf diesen Einwand habe ich bereits oben (S. 291, s. auch S. 303) geantwortet, er beruht auf der Verwechslung des Motivs mit dem Zweck.

Dem im Obigen erbrachten Beweise der drei durch unsere Stichworte: Anstand, Höflichkeit, Takt gekennzeichneten Vorstellungskreise der Sprache würde sich nunmehr der Versuch anzureihen haben, die sprachliche Vorstellung zur Form des Begriffs zu erheben. Im Folgenden soll derselbe jedoch nur in Bezug auf den Gegensatz von Anstand und Höflichkeit unternommen werden, die genauere Begriffsbestimmung des Taktes vertagen wir aus Gründen, die später erhellen werden, auf eine spätere Stelle (No. 15), vorläufig möge dasjenige genügen, was wir darüber oben (S. 357) bemerkt haben.

Nirgends vielleicht ist der Versuch einer Begriffsbestimmung mit solchen Schwierigkeiten verbunden als in Bezug auf die Vorstellungen der Sitte, und man möchte fast in den Ausruf von Cicero ausbrechen, den er bei Gelegenheit der Begriffsbestimmung von Würde und Anstand thut: der Unterschied sei mehr zu fühlen als zu formuliren.*)

Glücklicherweise verhält es sich mit unserm Gegensatz

*) Cicero de offic. I 27: qualis autem differentia sit honesti et decori, facilius intelligi quam explanari potest.

nicht so schlimm, er lässt sich mit einer Klarheit darlegen, die meines Erachtens hinter der der juristischen Begriffe kaum zurückbleibt, und die ich zum grossen Theil nur dem glücklichen Umstande glaube zuschreiben zu müssen, dass es mir als Juristen möglich ward, die letzteren zur Erläuterung heranzuziehen — das Handwerkszeug des Juristen hat hier einmal seine Brauchbarkeit bewährt.

Wir nehmen unsere obigen Beispiele auf (S. 356). Das Kind greift mit den Händen in die Schüssel, es behandelt seinen Spielkameraden unfreundlich. Stehen beide Fälle sich gleich? Nein! Im zweiten Fall richtet sich der Verstoss gegen eine bestimmte Person, im ersten nicht. Sind noch andere Spielkameraden anwesend, so kann das Kind gegen den einen freundlich, gegen den andern unfreundlich sein, dasselbe hat es mithin in seiner Hand, seinem Benehmen eine persönliche Richtung zu geben. Im ersten Fall dagegen hat es dies nicht in seiner Macht, es kann die Unschicklichkeit, die es begeht, nicht gegen eine einzelne der anwesenden Personen kehren, es begeht sie schlechthin. Bei allen Ausdrücken, die dem Vorstellungskreise der Höflichkeit angehören, kann man fragen: gegen wen? Bei denen, welche dem des Anstandes angehören, kann man die Frage nicht stellen, man ist höflich, zuvorkommend, aufmerksam, ungezogen, grob u. s. w. gegen Jemanden, aber man ist nicht anständig oder unanständig gegen Jemanden, sondern man ist es schlechthin. Eine Artigkeit, Aufmerksamkeit, Höflichkeit kann man

Jemandem erweisen, aber das Anständige, Schickliche, Ziemliche erweist man nicht, sondern man thut es.

Damit haben wir den ersten und höchst wichtigen Unterschied beider Begriffe constatirt, es ist der des Absoluten und Relativen. Der Jurist würde in der bekannten Terminologie des römischen Rechts ihn so wiedergeben können: die Gebote, Pflichten, Rücksichten der Höflichkeit gehen in personam, die des Anstandes in rem*). Die Probe für die Richtigkeit dieser Begriffsbe-

*) Für das Verständniss des Laien füge ich Folgendes hinzu. Der Anspruch des Käufers aus dem Kaufcontract trägt die Form einer actio in personam an sich d. h. er geht gegen den Verkäufer, und nur gegen ihn, nicht gegen den Dritten, dem jener etwa contractswidriger Weise die Sache geschenkt, verkauft, verpfändet hat. Die processualische Signatur dieser relativen Beschränktheit des Anspruchs bestand bei den Römern in den Worten: »dare facere oportere« — das oportet implicirt in der Sprache des Processes das Moment einer zum Handeln verpflichteten Person. Die Klage zum Zweck der Verfolgung des Eigenthums dagegen trägt die Form einer in rem actio an sich d. h. sie geht gegen Jeden, der es verletzt. Die processualische Signatur dieser Art des Anspruchs bestand in dem Wort »esse« (rem meam esse) — das »esse« drückt in der Sprache des römischen Processes das Absolute, das oportere das Relative aus. Dass auch im letzteren Fall die Klage sich gegen eine Person richtet, ist selbstverständlich und steht dem Gesagten nicht entgegen. Die Verletzung des Rechts bringt allerdings auch beim absoluten Recht die Person des Verletzenden auf die Bühne, allein dem Begriffe desselben ist die dritte Person fremd, während sie bei der Obligation nothwendig ist. Man kann sich das Eigenthum denken ohne die dritte Person, die es verletzt, man kann sich die Obligation nicht denken ohne den Schuldner.

Ebenso verhält es sich mit Anstand und Höflichkeit. Dem Begriffe des Anstandes ist die persönliche Beziehung fremd, dem der Höflichkeit wesentlich. Dass auch die Gesetze des Anstandes in letzter Instanz die Gesellschaft zum Zwecksubject haben und dass durch die Verletzung derselben sämmtliche Personen getroffen werden, die Zeugen davon sind, steht dem nicht entgegen, denn das-

stimmung besteht darin, dass Jeder es in seiner Hand hat, in einer Gesellschaft gegen die eine Person höflich, zuvorkommend, gegen die andere unhöflich, unfreundlich zu sein, während er dies in Bezug auf die Beachtung der Gesetze des Anstandes nicht in seiner Macht hat. Wer betrunken in einer Gesellschaft erscheint, verletzt damit das Anstandsgefühl sämmtlicher Anwesenden, er vergeht sich »in rem«, er kann seinem Verstoss nicht die Richtung gegen eine bestimmte einzelne Person geben. Dass eine gegen eine einzelne Person verübte Grobheit alle anderen Anwesenden verletzen kann, steht dem nicht entgegen, hier liegt der Fall einer Concurrenz der Uebertretung zweier Gesetze vor: der Höflichkeit (gegen den unmittelbar Betroffenen) und des Anstandes (gegen die mittelbar betroffenen Zeugen des Aktes). Eben so wenig thut der Richtigkeit der obigen Begriffsbestimmung der Höflichkeit, dass sie sich gegen die Person richte, der Umstand Abbruch, dass die durch die Unhöflichkeit betroffene Person nicht bloss ein einzelnes Individuum, sondern eine ganze Gesellschaft sein kann, wie es z. B. bei einem Wirth der Fall sein würde, der erst erscheinen wollte, nachdem seine sämmtlichen Gäste sich bereits versammelt hätten, oder der, wenn er genug an ihnen hätte, sie gehen heissen wollte.

---

selbe gilt auch von dem Schutz und der Verletzung des Eigenthums; das »in rem« negirt nicht die Möglichkeit einer persönlichen Beziehung schlechthin, sondern nur das Vorhandensein einer anfänglichen, durch den Begriff selber gesetzten.

Ebenso bei einem Redner, der von der Tribüne herab der ganzen Versammlung Grobheiten sagen wollte.

Mit dem Gegensatz des Absoluten und Relativen steht im engsten Zusammenhange ein zweiter: der des Positiven und Negativen. Die Normen des Anstandes sind negativer, die der Höflichkeit positiver Natur. Die oben zur Erläuterung des ersten Gegensatzes herangezogene Parallele des Rechts bleibt uns auch hier zur Seite: das absolute Recht des Eigenthums begründet lediglich die negative Verpflichtung, es nicht zu verletzen, das relative der Obligation die positive Verpflichtung, sie zu erfüllen. So auch Anstand und Höflichkeit. Wie das Eigenthum Anerkennung und Schutz begehrt vom Recht, so das Anstandsgefühl von der Sitte, beiden aber wird, was sie begehren, durch blosses Verbot, — dadurch, dass Recht und Sitte die Vornahme aller solcher Handlungen, in denen eine Verletzung derselben enthalten sein würde, untersagen. Aber der Obligation und der Höflichkeit ist mit dem Verbot und der Untersagung kein Genüge geschehen, sie fordern die positive Auferlegung dessen, was geschehen soll. Der Gegensatz der Vorschriften des Anstandes und der Höflichkeit entspricht dem der beiden praecepta juris des römischen Juristen*): alterum non laedere und suum cuique tribuere. Die Quintessenz aller Regeln des Anstandes ist das alterum

*) Ulpian in l. 10 § 1 de J. et J. (1. 1).

non laedere d. h. Unanständiges zu unterlassen, die der Regeln der Höflichkeit das suum cuique tribuere d. h. Jedem die positive Beachtung zu Theil werden zu lassen, auf die er als Person und als Glied der Gesellschaft Anspruch hat.

Der Gesichtspunkt erweist sich bei weiterer Verfolgung als äusserst fruchtbar.

Der Spielraum der Abstufung des rein negativen Begriffs des Anstandes liegt lediglich nach der negativen Seite hin, der des positiven der Höflichkeit sowohl nach der positiven als der negativen Seite d. h. die Gradationen des Anstandes treffen lediglich das Unanständige, die der Höflichkeit gleichmässig das Höfliche wie das Unhöfliche. Ist beim Anstande das Niveau des Anstandes einmal erreicht, so gibt es darüber hinaus keine Steigerung mehr. Reines Wasser kann nicht mehr als rein sein; befindet sich kein fremder Stoff im Wasser, so ist die Reinheit erreicht, und damit hat es sein Ende. Nur die Unreinheit des Wassers hat Grade, es kann mehr oder weniger unrein sein, schmutzig, ekelhaft, je nach Menge und Beschaffenheit des ihm beigemischten fremden Stoffes. Ganz so beim Anstand. Alle Regeln desselben haben nur den einen Zweck, das Ungehörige, Schmutzige, Ekelhafte fern zu halten; Reinheit von allen diesen ungehörigen Beimischungen, Correctheit in Bezug auf Anstand ist das Aeusserste, das sie erstreben; ist dieser Nullpunkt der Abwesenheit des Negativen erreicht, so ist damit alles

geschehen, eine Steigerung undenkbar, — man kann nicht in höherem Grade als ein Anderer, nicht in ausgezeichnetem Grade anständig sein, das Anständige kennt keine Grade: keinen Comparativ oder Superlativ, wohl aber das Unanständige, es gibt leichte, schwere und sehr schwere Verstösse gegen den Anstand.

Völlig anders bei der Höflichkeit. Als positiver Begriff ist sie der Steigerung nach zwei Seiten hin fähig, hinsichtlich der positiven wie der negativen, ihre Scala gleicht der des Thermometers, bei der der Nullpunkt in der Mitte und unter demselben der Spielraum des Minus, über demselben der des Plus liegt. Die Sprache hat eine grosse Menge von Wendungen, um die Abstufungen nach beiden Seiten hin zu charakterisiren: unliebenswürdig, unfreundlich, unhöflich, unartig, derb, rücksichtslos, ungezogen, grob — höflich, artig, aufmerksam, zuvorkommend, entgegenkommend, gefällig, verbindlich, freundlich, liebenswürdig, herzlich. Als Nullpunkt der Scala liesse sich die gemessene, kühle Höflichkeit bezeichnen — die gemessene: die nichts weiter gibt, als das durch die üblichen Höflichkeitsformen unablässig gebotene Mass; die kühle: bei der das Herz völlig unbetheiligt ist, kühl und kalt bleibt — der Gefrierpunkt des Herzens, dem des Thermometers vergleichbar. Unter diesem Nullpunkt hört die Höflichkeit auf, sie wird zur Unhöflichkeit, Ungezogenheit u. s. w., über demselben beginnt der Spielraum des

Plus. Den äussersten Punkt in jener Richtung bezeichnet die Ungezogenheit, Grobheit, den äussersten in dieser die Freundlichkeit, Herzlichkeit.

Es hat keinen Sinn für mich, diese Skala der Höflichkeit des Weiteren zu verfolgen, mir genügt die Thatsache, dass sich die Scala des Anstandes nur nach der negativen, die der Höflichkeit auch nach der positiven Seite hin erstreckt. Dagegen bieten mir einige der obigen für die Höflichkeit namhaft gemachten Wendungen ein werthvolles Material, um den Grundzug des Positiven, der sie von dem Anstande abhebt, in ein noch helleres Licht zu setzen, als es mir im Bisherigen möglich war; sie sollen uns den Dienst von Mosaikstiften leisten, aus denen wir das sprachliche Bild der Höflichkeit zusammensetzen werden.

Die Sprache zeichnet uns die Höflichkeit nach zwei Seiten hin: nach Seiten dessen, der sie erweist, und nach Seiten dessen, dem sie erwiesen wird.

Nach der ersten Seite hin wird das Benehmen des Höflichen durch die Sprache in doppelter Weise charakterisirt: äusserlich und innerlich.

Aeusserlich. Dazu dienen die Worte: aufmerksam, entgegenkommend, zuvorkommend.

Der Höfliche erweist uns eine »Aufmerksamkeit« d. h. er »merkt auf uns«, er zeigt, dass ihm an uns etwas liegt, er »kümmert« sich um uns (macht sich Kummer d. i. Sorge um uns), er »bemüht« sich für uns (anerkannt in der bekannten Höflichkeitsphrase bei Ablehnung

der Aufmerksamkeit: »bemühen Sie sich nicht«). Wer auf Jemanden merkt, »beachtet« ihn, das Be-achten aber ist das Zeichen des Achtens, der Achtung — wen man nicht achtet, den beachtet man nicht, um den »kümmert« man sich nicht, man ignorirt ihn. Nimmt man ihn immerhin auch mit dem Auge wahr, wenn er sich gerade im Gesichtskreise befindet, so sieht doch das Auge sich nicht nach ihm um, es nimmt auf ihn keine »Rücksicht«. Aufmerksamkeit, Achtung, Rücksicht knüpfen an eine und dieselbe Vorstellung an: der Andere ist Gegenstand der Ab-sicht, einer absichtlichen Beobachtung.

Ein anderes Bild, das die Sprache dafür verwendet, ist »zuvorkommend«, »entgegenkommend« (prévenant). Dasselbe spricht für sich selbst: der Höfliche lässt den Andern nicht erst »an sich herankommen« er ist nicht »zurückhaltend, reservirt«, sondern er kommt ihm auf halbem Wege entgegen, oder, wenn derselbe etwas zu haben wünscht, kommt er ihm zuvor und reicht es ihm, er sucht in seinem Interesse (»ausgesuchte« Höflichkeit). Ueberall wiederholt sich in diesen Wendungen die Vorstellung des Sichbemühens um den Andern.

Innerlich wird die Höflichkeit charakterisirt durch die Worte: gefällig (complaisant), freundlich, herzlich — Gefälligkeit, Freundlichkeit, Herzlichkeit. Gefällig und Gefälligkeit gehen auf den Zweck, die anderen Worte auf die Gesinnung. Der Gefällige hat den Zweck dem Andern zu gefallen dadurch, dass

er ihm etwas »Angenehmes« erweist (daher die Redensart der Vulgärsprache: »den Angenehmen spielen«, und agréable im Französischen = höflich), er hat dabei eben so sehr sich im Auge als ihn: er will selber Gegenstand des Wohl-gefallens in dessen Augen werden, und zwar dadurch, dass er ihm wohl-thut. Freundlich drückt die Handlungsweise des Freundes aus, dem es nicht um sich, sondern um den Andern zu thun ist. Herzlich, dass das Herz dabei betheiligt ist, die Transparenz des Herzens in den äusseren Formen. Mit dieser Gesinnung geht die Höflichkeit bereits in das Moralische über, während sie, so lange sie sich bloss auf die Beobachtung der äussern hergebrachten Form beschränkt, sich noch innerhalb der Sitte bewegt.

Nach der zweiten Seite, nach Seiten dessen, dem die Höflichkeit erwiesen wird, hebt die Sprache zwei Momente hervor, einmal die Art der psychologischen Einwirkung auf ihn und sodann das Moment des Verpflichtenden. Ersteres durch die Prädikate: »gewinnend, einnehmend, einschmeichelnd, insinuant«, letzteres durch das Prädikat: »verbindlich« (obligeant, engageant, entsprechend der Danksagungsphrase »sehr verbunden«) und »liebenswürdig«. Der Liebenswürdige hat uns etwas »zu Liebe gethan«, eine Liebe aber ist der andern werth; wir erkennen den Gegenanspruch auf Liebe an, indem wir ihn für »liebenswürdig« erklären.

Von allen diesen für die Höflichkeit aufgeführten Aus-

drücken findet keiner auf die Befolgung der Gebote des Anstandes Anwendung. Der Mann bemüht sich nicht für uns, er schenkt uns keine besondere Aufmerksamkeit, erweist uns keine Gefälligkeit, er thut nur, was er muss: er befolgt die Gesetze des Anstandes, ganz so wie derjenige, der keinen Eingriff in unsere Eigenthumssphäre vornimmt, die des Rechts. Darum sind wir ihm auch zu keinem Dank verpflichtet, eben so wenig wie demjenigen, der uns nicht bestiehlt.

Die hier versuchte Zurückführung des Gegensatzes von Anstand und Höflichkeit auf den des Negativen und Positiven lässt sich mit folgendem Einwand nicht ohne Schein bemängeln. Auch die Regeln des Anstandes schreiben für einzelne Akte eine gewisse Form ihrer Vornahme vor z. B. für das Essen den Gebrauch der Gabeln und Messer an Stelle der Finger und Zähne, deren sich der Wilde zu gleichem Zwecke bedient. Also doch etwas Positives beim Anstand, nicht bloss das rein Negative!

Der Einwand erledigt sich durch die Bemerkung, dass das Positive hier nicht seiner selbst willen da ist, sondern um das Unanständige fern zu halten. Sein Zweck und Ursprung wurzelt nicht wie der der Höflichkeit in ihm selber, sondern in einem Andern, dem es entgegentreten soll, oder kurz ausgedrückt: seine Bedeutung besteht darin die Negation der Negation zu sein (duplex negatio affirmat). Es ist das Verhältniss, das Schopenhauer fälschlich für das Recht annimmt, welches letztere ihm zufolge seinen

Daseinsgrund nicht in sich selber trägt, sondern für welches es erst der Sollicitation des Unrechts bedurft hat, damit es in die Welt trat. Man könnte diese Erscheinungen bezeichnen als positive Begriffe aus negativer Wurzel, oder das Positive im Dienst des Negativen*).

Um die Anwendung auf das obige Beispiel zu machen, so sind Messer und Gabel nicht ihrer selbst wegen da, sondern um uns den Eindruck des Unreinlichen, Unsaubern, Thierischen, kurz des Anstössigen, den das Essen mit den Fingern und das Zerreissen mit den Zähnen auf uns macht, zu ersparen. Angenommen, dass wir daran keinen Anstoss nähmen, so würde der Gebrauch von Messer und Gabel aufhören eine Forderung des Anstandes zu sein und eine Frage der blossen Zweckmässigkeit werden, mit dem Hinwegfallen der Anstössigkeit des Negativen würde hier das lediglich zu seiner Abwehr bestimmte Positive seinen Sinn und seine Berechtigung völlig einbüssen.

Noch eines andern Einwandes sehe ich mich genöthigt zu gedenken, dass es nämlich unter Umständen zweifelhaft sein kann, ob eine Verletzung des Anstandes oder der Höflichkeit vorliegt. Ich gebe den Einwand zu, er beweist aber nur,

*) Dem Juristen nenne ich als ein für die Veranschaulichung des Gegensatzes geeignetes Beispiel die bona fides bei der Ersitzung. Sie lässt sich denken als ein ursprünglich positiv angelegter Begriff oder als ein Begriff aus negativer Wurzel (Abwesenheit von mala fides). Auf diese Fassung reducirt sich der Streit über das Erforderniss einer objectiven Begründung der bona fides, im ersteren Fall bedarf es derselben, im zweiten nicht.

dass der Gegensatz flüssige Gränzen hat, eine Erscheinung, die sich bei unzähligen Dingen und Begriffen wiederholt, die uns aber nicht abhält, dieselben zu unterscheiden.

Der begriffliche Gegensatz zwischen Anstand und Höflichkeit dürfte mit dem Bisherigen ausser Zweifel gestellt sein. Der Gegensatz ist aber kein bloss begrifflicher, sondern auch ein realer d. h. er fällt nicht bloss für das Denken, sondern auch für die Wahrnehmung, nicht bloss im Begriff, sondern auch in der Erscheinung (Verwirklichung in den einzelnen Subjecten) auseinander. Wir würden wenig ausrichten, wenn wir dafür bloss die Verschiedenheit der Individuen anrufen wollten, aber die Thatsache wiederholt sich auch bei ganzen Völkern. Dadurch wird sie aus der Sphäre des scheinbar Zufälligen, Regellosen in die des Gesetzmässigen, Nothwendigen gerückt, es ergibt sich daraus, dass der Gegensatz tiefere psychologische Gründe hat, mit der Charakterart des Subjects zusammen hängt.

Zur Bewahrheitung dieser Behauptung wähle ich das französische und das englische Volk. Unter den modernen Völkern repräsentirt ersteres das Mustervolk der Höflichkeit, letzteres das des Anstandes. Streng und anspruchsvoll ist die englische Sitte in Bezug auf alles, was der Anstand erfordert, strenger als streng, denn der Codex des englischen Anstandes enthält gar manche Bestimmungen, die vor der wissenschaftlichen Kritik (No. 10) die Probe nicht bestehen, und die sich nur als Capricen

der gesellschaftlichen Sitte bezeichnen lassen — Uebertreibungen, Ausartungen eines an sich vollkommen berechtigten, aber hier zur krankhaften Reizbarkeit und Prüderie gesteigerten Gefühls, deren allgemeine Annahme und Geltung sich nur in der oben (S. 353) angegebenen Weise erklären lässt: conventionelle Abscheidung der höheren Gesellschaftsklassen von den niedern. Auch der Mann der höchsten Gesellschaftskreise des Continents ist, wenn er die eigenthümlichen Gesetze des englischen Anstandes nicht kennt, nicht sicher, durch irgend etwas noch so Unbedeutendes und völlig Unverfängliches Anstoss zu erregen — er muss dieselben erst förmlich studieren und sich an die englische Sitte erst ebenso gewöhnen wie an den englischen Nebel, beide erschweren ihm das gewohnte leichte Athmen. Man braucht nicht Ausländer zu sein, um den beengenden Druck der englischen Sitte zu empfinden, der Wahrnehmung desselben haben sich auch die Eingebornen selber nicht zu entziehen vermocht (z. B. Stuart Mill). Aber andererseits dürfen wir uns doch der Einsicht nicht verschliessen, dass die Uebertreibungen eines an sich berechtigten Gedankens nur das Symptom für die Macht sind, mit der er den ganzen Menschen erfüllt und beherrscht, und in diesem Sinn glaube ich die Behauptung rechtfertigen zu können, dass der Sinn für das Schickliche und Anständige einen höchst anerkennenswerthen und hervorstechenden Charakterzug des englischen Volks bildet, so dass letzteres von allen lebenden Völkern sich geradezu,

wie oben geschehen, als das eigentliche Mustervolk des Anstandes bezeichnen lässt.

Was ein in irgend einer Beziehung besonders beanlagtes oder thätiges Volk Werthvolles erzeugt, theilt sich auch den andern mit, dasselbe wird darin der Lehrmeister der übrigen. So sind die Franzosen die Lehrmeister der Höflichkeit geworden (No. 14), und dasselbe glaube ich von den Engländern in Bezug auf den Anstand behaupten zu dürfen. Ich bin der Ueberzeugung, dass der gute Ton der feinen Gesellschaft des Continents in Bezug auf das Schickliche und Anständige durch das englische Vorbild nicht unerheblich beeinflusst worden ist, in einzelnen Punkten sogar in unberechtigter Weise (S. 352). In der niedern Sphäre des continentalen Gasthofslebens steht der vortheilhafte erzieherische Einfluss der reisenden Engländer ausser Zweifel.

Wenn ich dem englischen Volk das französische als das Mustervolk der Höflichkeit gegenüberstelle, so darf ich mir wohl jedes weitere Wort zur Begründung dieser Behauptung ersparen, Höflichkeit bildet einmal den sofort in die Augen springenden Grundzug des französischen Wesens. Der gesunde Sinn des französischen Volks und sein leicht bewegliches Naturell hat der Ausartung desselben in steife schwerfällige Pedanterie, wie sie den Charakterzug der deutschen Höflichkeit bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts bildete (»die deutschen Kleinstädter« von Kotzebue), vorgebeugt, die französische Höf-

lichkeit hat die feine Gränzlinie, welche das Natürliche vom Gemachten, das Freie und Leichte vom Erzwungenen und Schwerfälligen, das Anmuthige vom Geschmacklosen und Steifen scheidet, nie überschritten, die Kunst macht hier den Eindruck der Natur. Dagegen ist die französische Sitte in Bezug auf das Schickliche ungleich toleranter, als die englische. Der Engländer, der den Franzosen mit seinem Massstabe messen wollte, würde in dieser Beziehung manches an ihm auszusetzen haben, wie umgekehrt der Franzose an ihm in Bezug auf die Höflichkeit; beide Nationaltypen im Lichte des andern betrachtet würden ein Deficit ergeben, und dieses Deficit ist für den Beurtheiler wie für den Beurtheilten in gleicher Weise charakteristisch.

Mit der blossen Constatirung dieses Gegensatzes ist das Interesse, welches derselbe für meinen Zweck darbietet, erschöpft, ich habe damit den mir obliegenden Beweis geliefert, dass Anstand und Höflichkeit nicht bloss begrifflich, sondern auch thatsächlich (ihrer psychologischen Verwirklichung nach) auseinander fallen. Der Völkerpsychologie mag es überlassen bleiben, der Anregung zum weiteren Fragen und Denken, welche der hier hervorgehobene nationale Gegensatz in reichem Masse in sich schliesst, Folge zu geben. Ihr weise ich die Fragen zu, die sich mir bei ihm aufdrängen, denen ich aber nicht weiter nachgehen darf, wie z. B. ob nicht die Natur ihren Antheil daran hat*), und ob nicht der Gegensatz jener

*) Der sonnige Himmel Frankreichs, der den Menschen ins Freie

beiden Völker sich erweitern lässt zu dem der romanischen und germanischen Völker überhaupt, wie ich meinerseits anzunehmen geneigt bin. Sollte nun ein Gegensatz, der in Bezug auf ganze Völker sich nachweisen lässt, nicht ebenfalls auch für die Individuen seine Geltung haben? Nach meiner Erfahrung glaube ich die Frage bejahen zu können, und ich knüpfe daran den Schluss, dass Anstand und Höflichkeit in Bezug auf ihre psychologischen Voraussetzungen (Naturell, Gemüthsart) von einander abweichen — jener gedeiht auch auf magerem, kühlem Boden und im Schatten, es ist die Feldfrucht, deren der Mensch zu seiner Nothdurft bedarf, und die er auch dem minder guten Boden abgewinnt, dieser verlangt einen fruchtbaren Boden und Sonnenschein, es ist der Wein, der über die blosse Nothdurft hinausgeht. Wo die Natur den Wein versagt, braut der Mensch sich sein Bier und seinen Brantwein. — stehen nicht diese Getränke in einem gewissen Rapport zur Höflichkeit?

Damit hat meine Entwicklung des Gegensatzes von Anstand und Höflichkeit ihren Abschluss erreicht. Ich fasse das Gesammtresultat in den Satz zusammen: der Gegensatz bewährt sich nach drei Seiten hin: der sprachlichen — begrifflichen — psychologischen.

---

lockt, ihm den Wein spendet, der das Herz der Fröhlichkeit erschliesst und zur Geselligkeit auffordert, die ja die Schule der Höflichkeit ist. Der Nebel Englands mit seiner Einwirkung auf die Stimmung, die insulare Lage mit der Schifffahrt, das einsame Schiff auf der See mit seiner Isolirung und seinen moralischen Einwirkungen auf den Menschen: Ernst, strenge Zucht, peinliche Ordnung u. a. m.

Ich müsste mich nunmehr der Begriffsbestimmung des Taktes zuwenden. Ich halte es jedoch aus einem Grunde, den ich unten namhaft machen werde, für angemessen, dieselbe noch so lange auszusetzen, bis wir die Aufgabe, welche uns für den Anstand und die Höflichkeit noch erübrigt, gelöst haben. Letztere besteht in sehr eingehenden Detailuntersuchungen, in der Heranziehung und kritischen Verarbeitung des gesammten Stoffs der Anstands- und Höflichkeitsregeln der heutigen Zeit.

Es mag dem Leser befremdend erscheinen, wenn ich dabei auch dem Kleinsten und Unbedeutendsten meine Aufmerksamkeit zuwende, allein für meine Zwecke ist dasselbe nicht klein und unbedeutend, sondern ebenso werthvoll wie das Grosse, ich möchte fast sagen: noch werthvoller. Mehr noch als am Grossen erprobt sich die Triebkraft des Gedankens am Kleinen, mehr als in dem ihm zunächst gelegenen Centrum in den entfernten Punkten der Peripherie, in den äussersten Spitzen und letzten Ausläufern, in denen für das ungeübte Auge jede Bewegung zu ersterben scheint, während es der sorgsamen Beobachtung gelingt, sie auch hier nachzuweisen. Eben darauf habe ich es im Folgenden abgesehen, ich fasse meine Aufgaben als die des Zoologen, der das wissenschaftliche Interesse seiner Untersuchungsobjecte nicht nach ihrer Grösse bemisst, und der es nicht verschmäht, den Infusorien, Trichinen, Eingeweidewürmern dieselbe Sorgfalt zuzuwenden, wie den Elephanten und Büffelochsen —

in den Augen eines Bauern würden letztere allerdings ein würdigeres Object der Untersuchung bilden! In diesem Sinne werde auch ich das scheinbar Unbedeutendste und Nichtigste in den Kreis meiner Beobachtung ziehen, nicht weil ich ihm an sich einen Werth zuerkenne, sondern weil es mir dazu dienen soll, die Grundgedanken in das richtige Licht zu setzen. Es ist die wissenschaftliche Theorie der heutigen Gesetze des Anstandes und der Höflichkeit, die ich zu geben gedenke, und bei der ich mit Wissen nichts Beachtenswerthes übergehen werde, sie soll jedenfalls das vollständige Fachwerk von Kategorieen liefern, unter welches sich dasjenige, was ich etwa übergangen haben sollte, leicht wird unterbringen lassen.

In Befolgung meiner im Verlauf meines ganzen Werks stets beachteten Maxime: vom Niederen zum Höheren aufzusteigen, beginne ich mit dem Anstand (Nr. 12). Vermöge seines oben nachgewiesenen lediglich negativen Charakters nimmt er die niederste Stelle ein. Den zweiten Platz (Nr. 13, 14) behauptet die Höflichkeit. Mit ihr steigen wir von der negativen zur positiven Regel auf. Den Schluss bildet der Takt (Nr. 15). Mit ihm erheben wir uns von der Regel d. h. der abstract und schlechthin formulirten Norm zur freien individuellen Ergänzung derselben durch das in ihrer Schule gebildete subjective Gefühl. Damit ist der Grund angegeben, warum wir die Begriffsbestimmung des Taktes zunächst noch ausgesetzt haben; wir müssen vorher erfahren haben, wie

weit die Regel reicht, um zu wissen, wo sie versagt wo der Takt in die Lücke einzugreifen hat.

Die Reihenfolge, in der ich die drei Begriffe aufgeführt habe, beansprucht den Werth einer schlechthin zutreffenden wissenschaftlichen Classifikation derselben. Zugleich stellt sie uns in praktischer Beziehung den Klimax derselben dar, einmal, was ihre Werthgradation für den geselligen Verkehr anbetrifft, und sodann in pädagogischer Beziehung in Bezug auf die Stufenfolge ihres Eintrittes — das Erste, was dem Kinde beigebracht werden muss und erfahrungsmässig beigebracht wird, sind die elementaren Regeln des Anstands, das Zweite die Formen der Höflichkeit, das Letzte, zu dem Mancher es niemals bringt, der Takt. Diese Stufenfolge dürfte auch in historischer Beziehung ungefähr zutreffen (Parallelismus der ontogenetischen und phylogenetischen Entwickelung, hier der Individuen und der Völker).

12. Der Anstand.

Sämmtliche Regeln des Anstandes haben den negativen Zweck, das Anstössige fern zu halten, die Theorie des Anstandes ist daher gleichbedeutend mit der des Anstössigen. Letztere hat drei Punkte zum Gegenstand: den Begriff, den Massstab, die Kategorieen des Anstössigen.

1) Der Begriff des Anstössigen.

Die Sprache bedient sich der Ausdrücke: Verstoss, Anstoss, anstössig nur für die Verletzung der Gebote der

Sitte, nicht für die der Moral (S. 325). Das Unmoralische ist als solches nicht anstössig, aber es kann es dadurch werden, dass sich zu ihm die Voraussetzungen des Anstössigen hinzugesellen (s. u.).

Der Begriff des Anstössigen beruht auf zwei Momenten: einem inneren und äusseren. Ersteres besteht in seinem das Gefühl verletzenden Charakter, seiner innerlichen Qualification, dieses in seiner äusseren Wahrnehmbarkeit, darauf, dass es vor den Augen der Welt, vor Zeugen geschieht.

Das erstere Moment ist dem Anstössigen mit dem Unmoralischen gemein, beides verletzt uns, nur in verschiedener Weise, bei jenem ist es das Benehmen, das wir tadeln, bei diesem das Handeln, jener Vorwurf trifft das Wesen des Menschen, dieser den Charakter (S. 34, 35). Wie sich das Anstössige vom Unmoralischen inhaltlich des Genaueren abhebt, muss der späteren Darstellung (Arten des Anstössigen) überlassen bleiben, an der gegenwärtigen Stelle, an der es uns lediglich um die Feststellung seines Begriffes zu thun ist, kann das Gesagte genügen. Um so mehr wird uns hier aber das zweite Moment, das der Wahrnehmbarkeit zu schaffen machen.

Die Gesetze der Moral gelten schlechthin, für sie ist es gleichgültig, ob der Mensch, indem er sie übertritt, sich in Gesellschaft Anderer oder für sich allein befindet, — das Unmoralische streift seinen Charakter dadurch nicht ab, dass es das Dunkel aufsucht. Ganz anders beim An-

stössigen. Dasselbe wird zu dem, was es ist, erst dadurch, dass es vor den Augen der Welt geschieht, in Gegenwart Anderer. Gar vieles von demjenigen, was die Gesetze des Anstandes vorzunehmen verbieten, ist an sich sowenig zu beanstanden, dass die Vornahme desselben durch das Zwangsgesetz der Natur oder wie z. B. die Reinigung des menschlichen Körpers durch die Gesetze des Anstandes selber geboten sein kann. In diesem Sinn ist der bekannte, vielfach so gänzlich verkehrt angewandte Satz wahr: naturalia non sunt turpia.

Der Vorwurf des Anstössigen beruht also nicht wie der des Unmoralischen darauf, dass es überhaupt geschieht, sondern dass es vor Zeugen geschieht, denen wir den Anblick hätten ersparen können und sollen. Daraus, dass etwas geschehen muss, folgt noch nicht, dass es vor den Augen der Welt geschehen muss. Der Schauspieler verrichtet dasjenige, was er zu seinem Auftreten auf der Bühne nöthig hat, im Garderobezimmer oder hinter den Coulissen. Ganz dasselbe gilt auch für das Auftreten in der Gesellschaft, das Publikum braucht und wünscht dasjenige, was zu dem Zweck nöthig ist, nicht zu sehen. Nur den Hausgenossen gegenüber ist in diesem Punkt eine gewisse Freiheit verstattet, das Auge der Gatten, Kinder, Eltern, Domestiken sieht, muss und darf manches sehen, was wir den Blicken anderer Personen sorgsam verhüllen, — die Freiheit des Schauspielers hinter den Coulissen. Aber auch die Freiheit der Coulisse hat

ihr Mass, auch das Innere des Hauses und des Familienlebens postulirt sein Gesetz des Anstandes, und ein Einsichtiger wird es mit demselben eher zu streng, als zu lax nehmen, gleichmässig seinet- als der Seinigen wegen. Schlechte Gewohnheiten des Hauses begleiten uns nur zu leicht über die Schwelle desselben, der Anstand muss unser Hausgenosse sein, wenn wir sicher sein wollen, dass er uns auch ausser demselben folge. In keinem Punkte fällt es selbst dem Erwachsenen so schwer, dasjenige, was die Erziehung des Hauses verabsäumt hat, später nachzuholen, als in diesem, die Kinder müssen nicht selten die schlechten Gewohnheiten der Eltern schwer büssen — der Schlafrock, in dem der Vater bei Tisch erschien, die nachlässige Haltung und saloppe Kleidung der Mutter kann ihnen unter Umständen im späteren Leben theuer zu stehen kommen, es kann ein Minister- oder Präsidentenposten darüber verloren gehen.

So folgt uns also das Gesetz des Anstandes selbst bis in das Innerste des Hauses und des Familienlebens hinein. Nur wenn wir die Thüre des eigenen Zimmers hinter uns schliessen und uns für uns allein befinden, bleibt es draussen vor — für den Menschen in der Einsamkeit gibt es nichts Anstössiges und kein Gesetz des Anstandes. An der Aufrechterhaltung dieser Behauptung hängt die Richtigkeit meiner ganzen Begriffsbestimmung des Anstössigen. Bildet die Wahrnehmbarkeit einmal die unerlässliche Voraussetzung

desselben, so kann nichts anstössig sein, was Niemand ausser uns erblickt. Widerwärtig, ekelhaft mag es sein, und unser Gefühl wird uns davon abhalten, auch wenn wir für uns allein sind, allein, wenn wir es dennoch thun, so beweisen wir eben damit, dass wir selber daran keinen Anstoss nehmen, — wir begehen etwas Widerwärtiges, aber nichts Anstössiges. Uns selber gegenüber gibt es keine Rücksichten und Pflichten des Anstandes, letztere sind nur dritten Personen gegenüber denkbar. Das Widerwärtige, Ekelhafte, Unschickliche wird erst anstössig, wenn es an die Luft tritt, — sowenig im luftleeren Raum eine Flamme möglich ist, sowenig im menschenleeren Raum etwas Anstössiges. Am treffendsten ist vielleicht der Vergleich mit dem Ton. Objectiv gibt es keinen Ton, sondern nur Schwingungen von Körpern und Schallwellen, zum Tone werden dieselben erst im Ohr, — der Ton steckt in unserm Ohr. Ebenso verhält es sich mit dem Anstössigen. Objectiv gibt es zwar etwas Ekelhaftes, Widerwärtiges, aber zum Anstössigen wird dasselbe erst durch das Subject, — das Anstössige steckt im Auge dessen, der es sieht, im Ohre dessen, der es hört. Sowenig es einen Ton für uns gibt, wenn die Schallwellen nicht an unser Ohr dringen, sowenig etwas Anstössiges, das einem Dritten nicht wahrnehmbar wird — Wahrnehmbarkeit durch Dritte ist die unerlässliche Bedingung des Anstössigen.

Also das Anstössige erfordert die Anwesenheit dritter Personen bei Vornahme desselben, es setzt Zeugen voraus.

Zeugen nicht im Sinne des Rechts, um die Thatsache bloss wahr zu nehmen (Beweiszeugen), sondern um den verletzenden Eindruck entgegen zu nehmen, nicht um zu sehen und zu hören, sondern um zu empfinden. Ihnen diesen Eindruck zu ersparen, ist der Zweck aller Gesetze des Anstandes*), die Verletzung derselben begründet daher den Vorwurf der gesellschaftlichen Rücksichtslosigkeit. Die Empfindlichkeit der Zeugen hinweggedacht, und es gibt kein Anstössiges, sowenig wie einen Ton für den Tauben, die Empfindlichkeit der Zeugen ist mithin das Letzte, woran das Anstössige hängt; wir lassen sie hier vorläufig ausser Betracht, um sie bei Gelegenheit der Behandlung des Massstabes des Anstössigen wiederum aufzunehmen.

Der Vorwurf, den wir Jemandem aus der Vornahme von etwas Anstössigem in unserer Gegenwart machen, hat zu seiner Voraussetzung, dass er uns den Anblick hätte ersparen können, derselbe fällt mithin da hinweg, wo es an dieser Voraussetzung gebricht d. h. wo er ohne seine Schuld sich in die Lage versetzt sieht, dasselbe vernehmen zu müssen. Hier gilt der Satz: Noth kennt kein Gebot**).

*) Ich sehe mich genöthigt daran zu erinnern, dass die Theorie der Umgangsformen nur diejenigen Gebote des Anstandes zum Gegenstande hat, welche in der Rücksicht auf Andere, nicht auf uns selbst ihr Motiv haben, und ich verweise auf den früher (S. 290) entwickelten Gegensatz der selbstnützigen und fremdnützigen Sitte und auf die Bemerkung auf S. 360 unten.

**) Beispiele: Die Zwangslage im eingeschneiten Eisenbahnzug, im Boot auf der See — Rettung des nur mit dem Hemde Bekleideten aus Feuersgefahr — Enthüllung des Körpers zum Zweck ärztlicher

Nur ein falsches Schamgefühl oder eine kritiklose Unterordnung unter die Gesetze des Anstandes, die den wahren Sinn derselben verkennt, kann hier sich sträuben, das nothwendig Gebotene zu thun. In solchen Lagen wird das Anstössige nicht etwa bloss entschuldbar, sondern es ist gar nicht anstössig, d. h. der Massstab des Anstössigen findet darauf von vornherein gar keine Anwendung, die Gesetze des Anstandes haben hier gar keine Geltung, ebensowenig wie die des Rechts im Fall des Nothstandes oder wie sie selber in dem Fall, wenn wir für uns allein sind. Damit constatiren wir einen zweiten Anwendungsfall des obigen Satzes: naturalia non sunt turpia, der hier also selbst für den Fall der Anwesenheit von Zeugen seine Wahrheit behauptet.

Durch die bisherige Ausführung glaube ich meine Behauptung, dass Wahrnehmbarkeit die unerlässliche Voraussetzung des Anstössigen bildet, gerechtfertigt zu haben. Aber eine davon unabhängige Frage ist, ob der Begriff des Anstössigen, wie es meinerseits geschehen ist, in ausschliessliche Verbindung mit dem der Sitte (S. 325) und des Anstandes (S. 382) zu setzen ist. Dieser Ansicht scheint zu widersprechen, dass wir uns des Ausdruckes auch vom Unmoralischen bedienen, indem wir z. B. von einem anstössigen Lebenswandel sprechen, womit wir nicht auf die Verletzung der Gebote des blossen Anstandes, sondern der Moral

Untersuchung — Hülflosigkeit des auf fremde Dienste angewiesenen Kranken.

zielen. Wie verhält es sich mit diesem Einwande? Er wird uns eine Complication des Anstössigen kennen lehren, welche weit entfernt, unsere Auffassung zu widerlegen, uns vielmehr Gelegenheit bieten wird, dieselbe durch ein neues Argument zu stützen und zugleich wissenschaftlich zu verwerthen: das Zusammentreffen des Anstössigen mit dem Unmoralischen oder die Verletzung der Gesetze des Anstandes und der Moral durch eine und dieselbe Handlung.

Ich knüpfe an einen juristischen Begriff an: den der idealen Concurrenz der Uebertretung mehrerer Strafgesetze. Der Jurist versteht darunter den Fall, dass eine und dieselbe Handlung unter den Verbrechensbegriff mehrerer Strafgesetze fällt, es zündet z. B. Jemand ein Haus an, um die Bewohner zu ersticken (Brandstiftung und Mordversuch) oder, um einen Fall der römischen Privatdelicte zu nennen, er begiesst Jemanden mit einer schmutzigen Substanz (Injurie und Sachbeschädigung der Kleider). In derselben Weise können nun auch durch eine und dieselbe Handlung gleichzeitig die Gesetze der guten Sitte, der Moral und des Rechts übertreten werden. Die Ungezogenheit des Hausherrn gegen einen der anwesenden Gäste enthält eine Verletzung der Gesetze der Höflichkeit gegen letzteren, eine Verletzung der Gesetze des Anstandes gegen sämmtliche übrigen (S. 365), wer Jemandem in einer Gesellschaft eine Ohrfeige gibt, begeht damit zugleich eine Rechtsverletzung und einen schweren Verstoss gegen die gute Sitte.

Machen wir davon die Anwendung auf das obige Beispiel des anstössigen Lebenswandels, so verstehen wir unter diesem Ausdruck nicht einen unmoralischen, sittenlosen Lebenswandel schlechthin, sondern einen solchen, der öffentlich wahrnehmbar wird und dadurch öffentlichen Anstoss, öffentliches Aergerniss erregt. Das Plus, welches hier das Unmoralische zum Anstössigen macht, kommt nicht auf Rechnung der Moral, sondern auf Rechnung des Anstandes, dessen unterscheidendes Merkmal von der Moral eben in der Wahrnehmbarkeit besteht (S. 382). Indem das Unmoralische, anstatt sich in richtiger Selbsterkenntniss ins Dunkel zurückzuziehen, sich dreist und frech an die Oeffentlichkeit wagt, kündigt es dem Gesetz des Anstandes, welches allem Gemeinen das Hervortreten ans Licht untersagt, den Gehorsam auf. Die Sprache hat das wahre Verhältniss wiederum in richtiger Weise erkannt und in treffender Weise wiedergegeben, indem sie von einem öffentlichen Anstand spricht, ein Ausdruck und Begriff, den auch die Sprache des Rechts adoptirt hat (s. z. B. D. St. G. B. Art. 360, No. 6). Anstand und Anstössiges decken sich, gibt es einen öffentlichen Anstand, so auch ein öffentlich Anstössiges. Nun kann zwar auch die Uebertretung der gewöhnlichen Anstandsregeln des geselligen Lebens, wenn sie öffentlich geschieht, unter Umständen unter den Gesichtspunkt einer Verletzung des öffentlichen Anstandes, also des öffentlich Anstössigen fallen (z. B. Erscheinen im Schlafrock auf der Strasse),

aber bei dem Ausdruck anstössig in Verbindung mit Lebenswandel hat die Sprache nicht die blosse Uebertretung der Anstandsgesetze, sondern die damit concurrirende Missachtung der Gesetze der Moral im Auge. Darauf beruht der Begriff des Aergernisses, der sich hiernach als ideale Concurrenz der Uebertretung der Gesetze der Moral und des öffentlichen Anstandes definiren lässt. Der Begriff ist bisher noch nicht wissenschaftlich bestimmt worden, obschon es sowohl den Theologen wie den Juristen nicht an der Nöthigung dazu gefehlt hätte, da beide ihn in ihren Quellen vorfinden*). Was ich gefunden habe, beschränkt sich auf blosse Worterklärungen, Umschreibungen, welche das Wesen der Sache nicht treffen und nicht treffen konnten, da sie in ihm einen einfachen Begriff, eine blosse Steigerung des Unmoralischen, eine Entlassung des Anstössigen aus ihm heraus erblicken, während er ein zusammengesetzter Begriff ist, bei dem das Anstössige erst von Seiten des Anstandes zum Unmoralischen hinzukommt. Bei dem hohen Interesse, das sich an den Begriff knüpft, kann ich nicht unterlassen, ihm noch eine genauere Betrachtung zu widmen.

Etymologisch ist Aergerniss der Zustand des Aergers,

---

*) Die kirchlichen Quellen bezeichnen ihn als σκάνδαλον, scandalum, (σκανδαλίζειν, scandalizare = Aergerniss nehmen), daher unsere heutigen Ausdrücke: skandalös, sich über etwas skandalisiren, skandaliren, Skandalprocess, welche sämmtlich das Moment des öffentlichen Anstosses betonen. Unser deutsches Strafgesetzbuch Art. 183 bedient sich des Ausdruckes öffentliches Aergerniss.

aber der Sprachgebrauch hat dem Ausdruck den engeren Sinn des öffentlichen Aergers beigelegt. Dies Moment des Oeffentlichen ist der Angelpunkt, um den sich der ganze Begriff des Aergernisses und alles, was mit ihm in Verbindung steht, dreht: die Oeffentlichkeit der Vornahme des Unsittlichen*), die darin liegende Missachtung des öffentlichen Anstandes und die Reaction der öffentlichen Meinung. In der bewussten und gewollten Oeffentlichkeit der Vornahme prägt sich die Frechheit, Schamlosigkeit des Unsittlichen aus. Der öffentlichen Meinung wird der Gehorsam aufgekündigt, der Fehdehandschuh hingeworfen, und es wird ihr damit die Alternative gestellt, sich entweder ungestraft mit Füssen treten zu lassen oder sich energisch zu behaupten. Von dem Unmoralischen, welches das Dunkel aufsucht, braucht die öffentliche Meinung nicht Kenntniss zu nehmen, sie kann es, wie die betreffende Wendung der Sprache für alles, was keinen provocatorischen Charakter an sich trägt, lautet, »mit Anstand« ignoriren, sie befindet sich dabei in der Lage des Richters, bei dem keine Anklage erhoben wird. Aber dem Unsittlichen gegenüber, das ihr offen und frech in den Weg tritt, kann sie es nicht, zu ihm muss sie Stellung nehmen, es liegt darin für sie dieselbe Provocation, wie für das Individuum in der Bezeugung der Miss-

*) Ihr steht gleich das spätere Ruchtbarwerden (= ins »Gerücht«, ins »Gerede« kommen), wenn das Unsittliche auch dann noch fortgesetzt wird.

achtung, durch deren apathische Erduldung dasselbe sein eigenes moralisches Todesurtheil unterzeichnen würde. Denn die Gesetze des öffentlichen Anstandes werden hier nicht bloss im einzelnen Fall übertreten, sondern im Princip d. h. in ihrer ganzen Autorität und verbindenden Kraft negirt. Daher die Schwere des Anstosses und der Empfindlichkeit, welche das Aergerniss charakterisirt. Das Gewicht derselben auf der sittlichen Wage beziffert sich ungleich höher, als es sein müsste, wenn es sich lediglich um zwei gewöhnlich geartete Fälle des Unmoralischen und Anstössigen handelte, es beträgt, wenn wir letztere als a und b bezeichnen, nicht $a + b$, sondern $a + b + x$, dieses x aber kommt auf Rechnung der principiellen Negation des öffentlichen Anstandes. Damit wird ein Stück der objectiv-sittlichen Ordnung der Gesellschaft (S. 183) angetastet — denn dazu gehört auch die Sitte, der Anstand und die Macht der öffentlichen Meinung, — es ist also kein blosser Verstoss im Sinn der Sitte, sondern ein sittliches Vergehen.

Aus diesem Gesichtspunkt und nur aus ihm erklärt und rechtfertigt sich die Beihülfe, welche die Staatsgewalt der öffentlichen Meinung oder dem öffentlichen Anstandsgefühl in Fällen eines solchen Attentats gewährt — Aergerniss und öffentlicher Anstand sind Rechtsbegriffe geworden*). Die Ahndung der Uebertretung der Normen

*) Aergerniss, D. St. G. B. Art. 166, 183, 360, No. 13. Oeffentlicher Anstand Art. 361, No. 6.

des Privatanstandes, wenn ich mich dieses Ausdrucks im Gegensatz zum öffentlichen Anstand bedienen darf, überlässt sie der Gesellschaft, aber die Wahrung des öffentlichen Anstandes nimmt sie selber in die Hand, indem sie einer Missachtung desselben theils auf polizeilichem, theils auf criminellem Wege steuert. Wo dieselbe lediglich in einer Verletzung des öffentlichen Anstandes besteht (ohne Hinzutritt des Unmoralischen) genügt das blosse Einschreiten der Polizei, deren Aufgabe es ist, den Anstoss zu beseitigen und der Erneuerung desselben durch Androhung von Polizeistrafen vorzubeugen. Wo sich zum öffentlich Anstössigen in diesem Sinn noch das Unmoralische hinzugesellt d. h. im Fall des Aergernisses steigert sich die polizeiliche Repression, die auch in diesem Fall nicht ausgeschlossen ist, zur criminellen Ahndung, während dasselbe Vergehen, wenn es sich ins Dunkel zurückzieht, unbestraft und selbst polizeilich unbehelligt bleibt*). Die Gränze, bis wie weit die Staatsgewalt in beiden Richtungen geht, ist positiver Art, sie bestimmt sich nach der Empfindlichkeit der öffentlichen Meinung und auch ihren bestimmenden Einfluss auf den Geist, in dem die Gesetzgebung und die Polizei ihre Aufgabe erfasst und erfüllt; in der Note werde ich zur Veranschaulichung für den Laien eine Reihe von Beispielen namhaft machen**).

*) Ich kann mich nicht enthalten, einen treffenden Ausspruch des leider so früh verstorbenen Paul Gide zu citiren: »la société de nos jours tolère le vice, mais elle ne tolère pas le scandale«.

**) Die Polizei. Einschreiten derselben bei öffentlicher Trunk-

Das erste Stück meiner Aufgabe: die Begriffsbestimmung des Anstössigen ist hiermit beschlossen. Ich fasse das Resultat in folgende Sätze:

1. Wahrnehmbarkeit bildet das eigentliche Merkmal des Anstössigen, das Unmoralische als solches ist nicht anstössig, es wird es erst durch den Hinzutritt des Moments der Wahrnehmbarkeit d. i. durch ideale Concurrenz der Verletzung der Gesetze der Moral und des Anstandes.

2. Die Begriffe Anstand und anstössig decken sich wie Positives und Negatives, die scheinbare Incongruenz derselben im Verhältniss des Aergernisses kommt auf Rechnung nicht der Moral, sondern des Anstandes.

---

fälligkeit, wilder Ehe, öffentlicher Schamlosigkeit der Prostitution, bei anstössigen Gegenständen öffentlicher Verhandlungen, Schaustellungen, Aufführungen, unter welchen Gesichtspunkt auch die bei uns leider viel zu wenig streng gehandhabte Theaterpolizei und Theatercensur fällt — die Couplets, welche man auf manchen Bühnen zu hören bekommt, sind wahre moralische Giftquellen, welche mehr Unheil anrichten, als die toxikologischen Gifte, deren Vertrieb von Seiten der Polizei so streng überwacht wird.

Das Strafgesetz. D. St. G. B. Art. 183: wer durch eine unzüchtige Handlung öffentlich ein Aergerniss gibt. Art. 184: wer unzüchtige Schriften, Abbildungen oder Darstellungen verkauft, vertheilt oder sonst verbreitet oder an Orten, welche dem Publikum zugänglich sind, ausstellt oder anschlägt. Art. 166: wer dadurch, dass er öffentlich in beschimpfenden Aeusserungen Gott lästert, ein Aergerniss gibt u. s. w. Art. 167: Störung des Gottesdienstes Art. 360, No. 13: Thierquälerei. Art. 361, No. 6: Zuwiderhandeln einer wegen gewerbsmässiger Unzucht der polizeilichen Aufsicht unterstellten Weibsperson gegen die zur Sicherung des öffentlichen Anstandes erlassenen polizeilichen Vorschriften.

Unter diesen Gesichtspunkt fällt auch die durch unser Gerichtsverfassungsgesetz Art. 178 dem Gericht eingeräumte Befugniss der Ausschliessung der Oeffentlichkeit bei Gerichtsverhandlungen, wenn sich davon »eine Gefährdung der Sittlichkeit« besorgen lässt.

3. Dem Anstande und dem Anstössigen des Privatlebens steht gegenüber der öffentliche Anstand und das öffentlich Anstössige, das Deckungsverhältniss beider wiederholt sich auch hier.

2) Der Massstab des Anstössigen.

Was ist anstössig? Gibt es innere Kriterien, nach denen wir dasselbe bemessen können, einen festen, sichern Massstab desselben? An dieser Frage hängt die Möglichkeit einer rationellen Begründung und Kritik der Anstandsregeln. Müssen wir sie verneinen, so reducirt sich der ganze wissenschaftliche Gewinn unserer Untersuchungen des Anstössigen auf die im Bisherigen gegebene Begriffsbestimmung desselben, auf den nackten kahlen Satz: es gibt eine Kategorie des Anstössigen, aber ihr Inhalt ist unberechenbar, dieselbe ist nichts als ein leerer Sack, in den sich alles Beliebige unterbringen lässt, der hier diesen, dort jenen Inhalt in sich aufnimmt. Das einzige Interesse, das sich an die Inventarisirung dieses Inhalts knüpfen könnte, würde in dem trostlosen Resultat der Constatirung der unendlichen Mannigfaltigkeit desselben bestehen — der vollendete Positivismus, die reine, nackte Zufälligkeit und Willkürlichkeit aller Anstandsregeln.

Ich glaube, man braucht die Frage nur aufzuwerfen, um sie zu verneinen. Woher die bei allen Völkern der Welt sich wiederholende historische Thatsächlichkeit des

Anstössigen, wenn es nicht inhaltlich in irgend einer Weise vorgezeichnet wäre, woher die Uebereinstimmung aller Culturvölker, nicht bloss der heutigen Zeit, sondern auch der Vergangenheit in Bezug auf die Grundgesetze des Anstandes, wenn der reine Zufall hier sein Spiel triebe? In der Natur des Anstössigen selber muss der Grund liegen, warum dasselbe als solches empfunden wird.

Das Anstössige, sagten wir oben (S. 386), hängt an der Empfindlichkeit des Zeugen, der es wahrnimmt, und die dort ausgesetzte Bemerkung nehmen wir hier wiederum auf. Mit ihr haben wir, wie es scheint, das Anstössige ganz und gar in die Sphäre der unberechenbaren Subjectivität hinüber gespielt — anstössig würde hiernach sein, woran ich, dies zufällige Subject, Anstoss nehme, an einem objectiven Massstab würde es gänzlich fehlen, und auch die krankhaft gesteigerte Empfindlichkeit, die Idiosynkrasie, müsste das Recht haben, uns den ihrigen aufzudrängen.

Dass dem nicht so ist, ergibt sich aus dem Dasein von Regeln des Anstandes. Dieselben bekunden die Existenz eines Gemeingefühls, welches in ihnen seinen Ausdruck gefunden hat, mithin die Möglichkeit und Wirklichkeit der Gleichheit der Einwirkung des Anstössigen auf eine Vielheit, jedenfalls eine Mehrheit von Individuen, sonst hätten sie sich durch die Sitte nicht bilden können. Die Idee, dass der Eindruck des Anstössigen ein unberechenbarer, weil gänzlich dem Zufall der Individualität anheim fallender sei, ist damit zurückgewiesen,

und das erste Resultat, das wir gewonnen haben, würde mithin darin bestehen: der Massstab des Anständigen, wie immerhin er im Uebrigen auch beschaffen sein möge, ist ein allgemeiner, es ist nicht der des zufälligen Individuums, sondern des Typusmenschen dieses gegebenen Volkes, dieser gegebenen Zeit.

Aber der Typusmensch ist ein historisches Produkt, er variirt nach Zeit und Ort; mag also auch der Massstab, den er anlegt, ein allgemeiner im obigen Sinne sein, im Sinne einer allgemeinen Geltung für alle Zeiten und Völker ist er es nicht, d. h. er ist nicht absolut, sondern relativ. Damit scheinen wir zu dem Subjectivismus, dem wir oben entronnen zu sein glaubten, wieder zurückverschlagen zu sein — wir sind zwar die Willkür des Individuums losgeworden, haben aber die des Gemeingefühls dafür eingetauscht. Hier so, dort anders, abermals der Zufall und das reine Belieben, die ihr Spiel treiben!

Wenn es Zufall und Willkür wäre! Auch im Recht wiederholt sich dieselbe Erscheinung — ist das Recht ein Spielball des Zufalls und der Willkür? Die Heranziehung der Parallele des Rechts kann uns hier werthvolle Dienste leisten. Neben den Abweichungen in einzelnen Punkten führen uns die verschiedenen Rechte in andern eine grosse Uebereinstimmung vor und zwar gerade in den wesentlichsten Punkten: in den eigentlichen Grundgedanken des Rechts, und diese Uebereinstimmung steigert sich in dem-

selben Verhältniss, wie die Cultur der Völker zunimmt. Diese Thatsache muss die Ueberzeugung begründen und hat vom ersten Anfang an, seitdem das Recht zum Gegenstande wissenschaftlichen Nachdenkens gemacht worden ist, die Ansicht hervorgerufen, dass es Gründe geben muss, welche sie bedingen, Mächte zwingender Art, welche dem Recht eine gewisse, wenn auch noch so weite, aber immerhin doch umschlossene Bahn vorzeichnen. Die römischen Juristen geben diesem Gegensatz des Wandelbaren, Freien und des Constanten, Nothwendigen den Ausdruck des jus civile und jus gentium. Unter letzterem verstehen sie das allen Culturvölkern gemeinsame Recht d. h. den Stamm oder den Kern von Rechtseinrichtungen, der in seinen wesentlichen Grundzügen sich bei ihnen allen wiederholt — das kosmopolitische oder universelle Element des Rechts — unter ersterem die eigenthümliche Gestaltung des Rechts beim einzelnen Volke — das nationale Element des Rechts*). Die Uebereinstimmung, welche ersteres aufweist, gilt ihnen nicht als Werk des Zufalls, sondern zwingender allgemeiner, in den Ver-

*) Für den Nichtjuristen füge ich das Citat der l 9 de J. et J. (1. 1) von Gajus hinzu: Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, (die Culturvölker im Gegensatz der wilden) partim suo proprio, partim communi omnium hominum jure utuntur. Nam quod quisque populus ipse sibi jus constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque jus civile, quasi jus proprium ipsius civitatis. Quod vero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur vocaturque jus gentium, quasi quo jure omnes gentes utuntur.

hältnissen selber gelegenen Gründe: der naturalis ratio d. i. nicht der subjectiven Vernunft oder des subjectiven Rechtsgefühls, sondern der objectiven Vernunft der Dinge d. i. der praktisch zwingenden Kraft derselben, des Zweckgedankens, mit modernem Ausdruck: der Natur der Sache*).

Ganz dieselbe Bewandtniss hat es nach meinem Dafürhalten mit den Regeln des Anstandes, ja ich behaupte, dass in Bezug auf sie die Uebereinstimmung der verschiedenartigsten Völker auf gleicher Stufe der Cultur eine noch höhere ist, als in Bezug auf das Recht, da die zwingende Macht der naturalis ratio, auf der dieselbe bei beiden beruht, bei ihr ein ungleich begränzteres Gebiet zu ihrer Verwirklichung vorfindet als beim Recht, und das Anstössige bei Gleichheit des Bildungsgrades ungleich weniger der Verschiedenheit des Urtheils ausgesetzt ist, als das Zweckmässige im Recht. Ein vornehmer Römer zur Zeit

*) Zur vorläufigen Rechtfertigung dieser Begriffsbestimmung der naturalis ratio, die im zweiten Theil ihre genauere Ausführung finden wird, verweise ich hier zuerst auf den Gegensatz der naturalis zur civilis ratio, welche letztere doch nicht eine andere Art der subjectiven Vernunft bezeichnen, sondern nur auf die zwingende Kraft der eigenthümlichen Verhältnisse dieses Volks und Gemeinwesens bezogen werden kann, und sodann auf die Thatsache, dass die römischen Juristen die Sklaverei als ein Institut des jus gentium bezeichnen, während sie andererseits anerkennen, dass der natürlichen Vernunft zufolge alle Menschen frei sein müssen, l 4 de J. et J. (1. 4) ... cum jure naturali omnes homines liberi essent ... jure gentium servitus invasit, die naturalis ratio, auf der die Sklaverei als Institut des jus gentium beruht, kann also nur in den praktischen Gründen gesucht werden, welche dieselbe in den Augen der alten Welt rechtfertigten.

des Augustus hätte, ohne Anstoss zu erregen, am Hofe Ludwigs XIV., ein vornehmer Aegypter vom Hofe der Ptolemäer an dem des Augustus auftreten können, ein feiner Grieche aus der Zeit des Perikles würde heutzutage eine »salonfähige« Erscheinung gebildet haben. Die Idee des jus gentium hat für den Anstand dieselbe Wahrheit wie für das Recht, wir können geradezu von einem jus gentium des Anstandes sämmtlicher Culturvölker sprechen. Diese Wahrheit aber kann sie nur haben, weil und insofern sie die naturalis ratio d. i. das in der Natur des Anstössigen gelegene zwingende Moment zu ihrer Grundlage hat.

Damit berühre ich den springenden Punkt der ganzen Lehre vom Anstand, den Gesichtspunkt, der darüber entscheiden muss, ob wir in den Regeln des Anstandes lediglich zufällige, conventionelle Beliebungen, willkürliche Bestimmungen oder rationell zu rechtfertigende Normen zu erblicken haben. Sollen wir uns zu letzterem entschliessen, so muss uns der Nachweis erbracht werden, dass sie in der Natur des Anstössigen selber ihren Grund haben, letzteres muss in einer Weise dargelegt werden, dass wir es begreifen, wie und warum es anstössig wirken, und wie der Mensch darauf kommen konnte, sich seiner durch die Anstandsgesetze zu erwehren. Die Idee eines ihm von der Natur auf seinen Lebensweg mitgegebenen Codex des Anständigen (angebornes Anstandsgefühl) weisen wir als nicht der Untersuchung bedürftig zurück, wer sie nährt, kann es nur um den Preis des sacrificium intellectus — das

erste ernstliche Nachdenken über die Sache macht ihr den Garaus. Und angenommen, sie besässe die Wahrheit, die ihr nicht zukommt, was wäre damit gewonnen? Das Machtgebot der Natur statt der Willkür des Menschen. In dem Satz: stat pro ratione voluntas, mit dem die Vernunft sich der menschlichen Willkür gegenüber für banquerott erklärt, hätten wir nur voluntas mit natura zu vertauschen — das eine so gut eine Banquerotterklärung des nach Gründen suchenden Geistes wie das andere. Also die objective Natur des Anstössigen ist der Schlüssel zum Verständniss aller Anstandsgesetze. Eine objective Natur des Anstössigen? Dasselbe soll ja, wie wir oben (S. 385) sagten, im Auge desjenigen stecken, der es sieht, und im Ohre dessen, der es hört. Gewiss! aber nicht anders als der Ton. Wenn der Ton auch erst im Ohre sich bildet, so wird er doch hervorgerufen, in diesem Sinne also erzeugt durch die ausser ihm befindliche, d. i. objective Thatsache der Schwingungen eines Körpers und der Schallwellen. Nicht anders der Eindruck des Anstössigen, er steckt im Ohr und Auge, insofern er entgegengenommen wird, aber hervorgerufen wird er durch die im Anstössigen selber gelegene Qualification, diese Einwirkung auszuüben, und in diesem Sinne verlege ich die Ursache desselben in derselben Weise in das Anstössige an sich, wie die des Tons in die Körperschwingung.

Unter dieser Voraussetzung aber müsste, wie es scheint, das Anstössige überall völlig gleich wirken, alle Individuen

und alle Völker, auf welcher Culturstufe sie sich auch befänden, müssten dadurch in gleicher Weise betroffen werden, was eben nicht der Fall ist. Daraus ergibt sich, dass der Erfolg des Anstössigen nicht mit ihm selber allein schon gesetzt, nicht von vornherein berechenbar ist, sondern dass der subjective Faktor den Ausschlag gibt. Er bildet die variable Grösse, von deren Werth das schliessliche Facit abhängt. Aber seine Variabilität — und dies ist der entscheidende Punkt, der schliesslich dennoch die Berechenbarkeit des Eindrucks ermöglicht — ist keine rein zufällige, sondern gesetzmässige, sie wird bestimmt durch Momente allgemeiner Art, die überall in gleicher Weise wirken. Auch das Ohr, obgleich von Natur bei allen Menschen dasselbe, ist bildsam, und auch für seine Ausbildung sind gewisse äussere Umstände massgebend. Bei dem Indianer ist das feine Gehör in einer Weise entwickelt, die dem Culturmenschen fast als ein Räthsel erscheint. Aber das Räthsel löst sich durch den Einfluss der äusseren Umstände: die Stille und die Einsamkeit des Urwaldes und der Prärieen und die Nothwendigkeit der Achtsamkeit auf jedes Zeichen drohender, noch so ferner Gefahr — Unsicherheit der Lage, Misstrauen und Angst bedingen die höchste Ausbildung der Sinne, kein Ohr und Auge hört und sieht so scharf, als das des Misstrauischen, Aengstlichen, Furchtsamen. Die äusseren Momente, welche die Entwicklung der Empfindlichkeit für das Anstössige bestimmen, sind Reichthum, Luxus, Cultur, geistige und

künstlerische Bildung. Der Arme darf nicht an denselben Dingen Anstoss nehmen, wie der Reiche, es fehlen ihm die Mittel, die diesem verstatten, manches Anstössige von sich fern zu halten — der Anstand kostet Geld! davon werden wir uns später überzeugen. Selbst in Bezug auf die Gestaltung der feinen Sitte der heutigen Culturvölker ist dieser Einfluss des Reichthums wenigstens in einigen kleinen Punkten nachweisbar. Für den englischen Gentleman gilt es als anstössig, Bücher aus der Leihbibliothek zu entlehnen — wer mag dieselben vor ihm in der Hand gehabt haben! — bei uns in Deutschland wäre dies unausführbar. Die Behauptung der socialen Stellung des Engländers in Indien hängt wesentlich mit an der reichen Bedienung, die Handlangerdienste muss ihm ein Anderer abnehmen — bei uns in Deutschland ebenfalls unausführbar. Ich muss es mir versagen, den Einfluss der übrigen namhaft gemachten Momente des Weiteren zu verfolgen, die gegebene Anregung wird genügen, um den Leser in Stand zu setzen, das Fehlende zu ergänzen, aber ich kann es doch nicht unterlassen, zwei Punkte hervorzuheben. Einmal die Beihülfe, welche der Fortschritt der Technik und Industrie dem Anstande dadurch gewährt hat, dass sie durch die ausserordentlich billige Herstellung mancher Artikel, deren Verwendung heutzutage der guten Sitte zufolge obligatorisch geworden ist (z. B. das Tischgeräth, das Taschentuch, s. u.), auch den minder Bemittelten die Anschaffung derselben ermöglicht hat, sowie durch die von

ihr beschaffte künstliche Nachbildung fehlender Körperglieder (s. u.). Sodann der Einfluss der Ausbildung der Kunst auf die Förderung des Schönheitssinnes, der, wie wir unten bei Gelegenheit des ästhetisch Anstössigen zeigen werden, auch beim Anstande zur Geltung gelangt.

Die bisherige Ausführung dürfte meine obige Behauptung erwiesen haben, dass die Verschiedenheit der Entwicklung des nationalen Anstandsgefühls bei Völkern auf verschiedener Culturstufe nicht etwas rein Zufälliges, sondern etwas historisch Bedingtes ist, dass auch der Anstand ganz demselben Gesetz der historischen Entwicklung unterliegt, wie alle andern Seiten des Volkslebens, dass auch er vom Niederen zum Höheren hat aufsteigen müssen, die höhere Stufe nicht hat beschreiten können, bis er die niederen zurückgelegt hatte, und dass diese Entwicklung nicht isolirt für sich, sondern im engsten Zusammenhang mit dem gesammten Culturfortschritt verlaufen ist. Dem entsprechend ist also die Uebereinstimmung, die wir bei Culturvölkern auf der Höhe ihrer Cultur in den wesentlichen Punkten des Anstandes wahrnehmen, ebensowenig etwas Zufälliges, als die mangelnde Uebereinstimmung, welche in dieser Hinsicht zwischen ihnen und rohen Völkern Statt findet.

Aber ist diese Uebereinstimmung wirklich vorhanden? In dem Sinn, in dem ich die Behauptung oben aufgestellt habe, glaube ich sie aufrecht erhalten zu können. Ich habe sie in nicht anderem Sinne gemeint, als die römischen

Juristen die Uebereinstimmung im Recht behaupten, indem sie den Begriff des jus gentium aufstellen, dem sie das jus civile mit seinen Abweichungen entgegensetzen d. h. ich behaupte sie nur für die Grundzüge, die entscheidenden Gedanken, womit sich ein Mehr oder Minder in ihrer Durchführung und eine Abweichung in der Form vollkommen verträgt. Allerdings hat selbst diese Behauptung auf den ersten Blick den Schein gegen sich, derselbe hat jedoch nur seinen Grund in dem oben (S. 327) hervorgehobenen eigenthümlichen Verhältniss zwischen der negativen und positiven Seite der Anstandsregeln, von denen die letztere, trotzdem dass sie an Ausdehnung wie Bedeutung sich mit der ersteren von weitem nicht messen kann, sich sofort der Wahrnehmung aufdringt, während jene sich dem Bewusstsein mehr entzieht. Wer über das richtige Verhältniss beider sich klar geworden ist, wird über meine Behauptung schon etwas anders denken, er wird sich überzeugeu, dass diejenigen Punkte, in denen der Anstandscodex des einen Culturvolkes der Gegenwart von dem des andern abweicht, verschwindend klein sind im Vergleich zu denjenigen, in denen dieselben übereinstimmen, und dass die Behauptung, welche ich oben (S. 399) über das Verhältniss der Uebereinstimmung und Abweichung der Anstandsgesetze des einen Landes im Vergleich zu der des Rechts aufstellte, vollkommen begründet ist. Der Spielraum des jus civile ist beim Recht ein ungleich grösserer als beim Anstand. Letzterer ist im Wesentlichen

kosmopolitischer Art. Ein den höheren Gesellschaftskreisen angehöriges Individuum kann ohne Besorgniss, erheblichen Anstoss zu erregen, mit denen eines anderen Landes in Berührung treten, jedenfalls würde es sich das Fehlende sehr leicht aneignen können, aber auch dem Juristen wäre nicht anzurathen, in einem andern Lande wichtige Rechtsgeschäfte abzuschliessen oder Processe zu führen, ohne sich ganz genau mit dem Landesrecht bekannt gemacht zu haben.

Ob nun dieselbe Uebereinstimmung, die ich hier für die Culturvölker der Gegenwart behaupte, sich, wie es oben von mir geschehen ist, auf alle Culturepochen der Geschichte erstrecken lässt, darüber mag man streiten, für die Griechen und Römer glaube ich sie nach dem, was ich von ihnen weiss, aufrecht erhalten zu können. Aber allerdings mit einer wesentlichen Modification, die nicht bloss sie, sondern auch die Völker der neueren Geschichte, sowohl unsere Vorfahren, wie uns selber trifft.

Bei fast allen Völkern begegnen wir gewissen nationalen Unsitten und Unarten, welche mit den von ihnen selbst im Uebrigen beachteten Grundprincipien des Anstandes im schneidenden Widerspruch stehen, gleichwohl aber von der Sitte geduldet werden. Es sind Fälle, in denen die sinnliche Natur des Menschen, seine Genusssucht, seine Bequemlichkeit u. s. w. sich stärker erweist als sein Anstandsgefühl, und wo letzteres sich genöthigt sieht, Concessionen zu machen und dem an sich Anstandswidrigen

den Stempel des Anständigen aufzuprägen. Ich habe dieselben oben (S. 354) unter den Gesichtspunkt der Connivenzfälle der Sitte gebracht und mir vorbehalten, dieselben demnächst durch Beispiele zu veranschaulichen. Dies soll hier geschehen.

Wir versetzen uns nach Rom. Nach altrömischer Sitte pflegte man beim Male zu sitzen, die Schwelgerei der späteren Zeit adoptirte dafür die orientalische Sitte des Liegens bei Tisch. Dieselbe vereinigte mit der grösseren Bequemlichkeit den werthvollen Vorzug, den Gast, der zu viel getrunken hatte, gegen die Gefahr vom Stuhl zu fallen zu sichern. Wie die Römer selber über sie dachten, ergibt sich daraus, dass das Liegen bei Tisch, nachdem es bei den Männern längst üblich geworden war, noch geraume Zeit hindurch für die ehrbare Matrone nicht als anständig galt und den Kindern niemals verstattet ward — es war das Vorrecht der Erwachsenen, sich über den Anstand hinwegsetzen zu dürfen! Bis zum Ekelhaften steigerte sich die Connivenz der römischen Sitte gegen die Völlerei in der selbst in den höchsten Kreisen heimischen Gewohnheit, der übersättigten Genusssucht durch künstliche Entleerung des Magens zu Hülfe zu kommen.

Ich überspringe das Mittelalter und die vergangenen Jahrhunderte, welche in Bezug auf die Toleranz, welche sie gegen die Völlerei übten, hinter den Römern kaum zurückblieben, um mich der Gegenwart zuzuwenden. Sie darf sich das Verdienst zusprechen, mit den Zügellosigkeiten

und Unsitten der Vergangenheit gründlich gebrochen zu haben, und insbesondere auch im Verkehr mit dem weiblichen Geschlecht dem Indecenten den Freibrief, den es einst besass, entzogen zu haben. Aber ganz correct ist doch auch sie nicht. In einem Punkt wenigstens hat sie den Massstab des Anständigen, den sie sonst anzulegen gewohnt ist, entschieden verläugnet. Ihre Achillesferse ist der Tabak. Ihm gegenüber übt unsere Sitte eine Nachsicht, die mit der Strenge, welche sie sonst selbst in ganz unerheblichen Punkten zur Anwendung bringt, seltsam contrastirt, nur die englische Sitte bewährt auch in diesem Punkt die ihr oben (S. 375) nachgewiesene Correctheit. Wie würde wohl das Urtheil eines alten Griechen oder Römers ausgefallen sein, der bei uns die Bekanntschaft der verschiedenen Genussformen des Tabaks gemacht hätte*). Es gibt Völker, würde, wenn wir uns Strabo als Berichterstatter denken, der Bericht gelautet haben, welche ein Kraut anzünden, das sie Tabak nennen, und dessen Rauch sie einschlürfen. Demjenigen, der es thut, soll es Genuss bereiten, mir erzeugte es Widerwillen und Ekel, ich fand Locale, in denen man vor Rauch kaum etwas wahrnehmen konnte, und wo mir die Augen schmerzten, alles roch nach dem Kraut, die Wände, die Kleider, selbst die Menschen, und sogar dort, wo Andere assen, zündeten sich Manche das Kraut an. Andere steckten das Kraut in Form eines Pulvers in die Nase, ohne sich an den unsauberen Spuren, die davon zurückblieben,

*) Das Folgende ist das pater peccavi eines passionirten Rauchers.

zu stossen. Es sind eben Barbaren, welche die feine Sitte, deren das griechische Volk sich rühmt, nicht kennen. In einigen Gegenden soll sogar die Sitte bestehen, das Kraut zu kauen und zwar nicht bloss bei gemeinen Leuten und Schiffern, welche letztere die Sitte eingeführt haben werden, um einen Ersatz für das ihnen zur zweiten Natur gewordene, aber für sie nicht so leicht zu bewerkstelligende Rauchen zu gewinnen, sondern selbst bei Leuten der gebildeten Klasse, letzteres aber nur in demjenigen Theile der Erde, den man die neue Welt nennt. Selbst nach dem Urtheil der Barbaren der alten Welt soll dies das Ekelhafteste sein, was sich denken lässt*).

*) Als Quelle, aus der Strabo seine Notiz hätte schöpfen können, führe ich Boz (Dickens) Amerika Bd. 2, Kap. 2 an. Ich halte es für nöthig, die ganze Stelle abdrucken zu lassen, ohne meinerseits die Vertretung der von den Amerikanern allerdings heftig angefochtenen Richtigkeit des Berichts von Boz zu übernehmen. »An allen Orten herrscht diese unsaubere Sitte des Tabakkauens und Ausspuckens. In den Gerichtshöfen hat sowohl der Richter seinen Spucknapf, als der Zeuge und der Angeschuldete, selbst die Geschwornen und die Zuhörer sind damit versehen . . . In den Hospitälern werden die Studenten der Medicin durch Anschläge an den Wänden aufgefordert, ihre Tabaksbrühe in die zu diesem Zweck vorhandenen Näpfe auszuleeren und die Treppen nicht zu beschmutzen. In öffentlichen Gebäuden werden Besucher auf dieselbe Art bedeutet, die Essenz ihrer Tabaksknollen in die Nationalspucknäpfe und nicht an die Marmorsäulen auszuspritzen«. Ein würdiges Seitenstück dazu, dessen ich mich noch aus jungen Jahren erinnere, und das mich damals mit unaussprechlichem Ekel erfüllte, hatte die holländische Reinlichkeit aufgebracht: Porzellangefässe auf dem Tisch zum Zweck der Entleerung des Speichels! Bei meinen späteren Besuchen in Holland habe ich sie nicht mehr angetroffen. Das neuerdings aufgekommene Ausspülen des Mundes nach beendetem Diner in speciell zu dem Zweck hingestellten Schalen ist in meinen Augen nicht viel besser, es gilt

Man würde die Bedeutung der hier angeführten Beispiele überschätzen, wenn man daran den Schluss knüpfen wollte, dass sie die von mir behauptete Uebereinstimmung der Culturvölker in ihren Ansichten über den Anstand ausschlössen. Es sind eben nur ganz vereinzelte Fälle, die gegenüber den unzähligen, in denen sich die Uebereinstimmung bewährt, gar nicht in Betracht kommen, und die nicht auf Rechnung der Verschiedenheit der Ausbildung des Anstandsgefühls, sondern der menschlichen Schwäche zu setzen sind, die sich hier, wie nicht selten, stärker erwiesen hat, als die bessere Einsicht.

Damit glaube ich meine Ausführungen über den Massstab des Anstössigen abschliessen zu dürfen. Ich fasse die Hauptsätze, die sie ergeben haben, in wenig Worte zusammen. Es sind folgende:

1. Der Massstab ist kein individueller, sondern ein allgemeiner.
2. Der Grund davon ist in der Natur des Anstössigen an sich zu suchen, dessen Wirkung auf das Subject keine zufällige, sondern nothwendige ist — gleiche Subjecte werden davon in gleicher Weise betroffen — in diesem Sinn lässt sich der Massstab als ein objectiver bezeichnen.
3. Aber die Subjecte sind nicht alle gleich, die ge-

als vornehm, ist aber einfach widerwärtig. Was würde man von Jemandem sagen, der abgesehen von diesem Anlass, wo eine Sitte, die schwerlich langen Bestand haben wird, es einmal sanctionirt hat, sich dasselbe in der guten Gesellschaft erlauben würde?

schichtlichen Verhältnisse (für die Völker), die gesellschaftlichen (für die Individuen) begründen zwischen ihnen eine erhebliche Verschiedenheit, der Massstab des Anständigen ist daher, wenn auch ein allgemeiner, so doch kein absoluter, sondern ein relativer.

4. Die Empfindlichkeit gegen das Anstössige steigert sich mit dem Fortschritt der Cultur; auf dem Höhenpunkt derselben ist sie bei allen Völkern im Wesentlichen die gleiche, die Folge davon ist ihre Uebereinstimmung in Bezug auf die Grundgesetze des Anstandes; es gibt einen Codex des Anständigen von universeller, kosmopolitischer Geltung (das jus gentium des Anstandes).
5. Eine Abweichung (das jus civile des Anstandes) findet nur Statt: einmal in Bezug auf unwesentliche Dinge — hier trägt sie aber nicht den Charakter einer Ausnahme von den Grundgesetzen an sich, sondern lediglich den einer eigenthümlichen positiven Verwirklichung derselben (praeter, nicht contra legem) — und sodann in Bezug auf einzelne wesentliche Punkte, wo die sonst zur Anwendung gebrachten Principien des Anstands zu Gunsten gewisser eingewurzelter Gewohnheiten, Unsitten, Unarten verleugnet worden sind, hier handelt es sich um wirkliche Ausnahmsfälle (contra legem).

3) Die Kategorieen des Anstössigen.

Ich sehe mich genöthigt, die Aufgabe und das Interesse der folgenden Untersuchung durch einige einleitende Worte ins Klare zu stellen.

Dieselbe bezweckt eine innere Scheidung und Zerlegung des Anstössigen durch Aufstellung und Anlegung gewisser Kategorieen, sie sucht also Unterschiede oder Arten des Anstössigen zu gewinnen. Welches Interesse knüpft sich daran? Nicht das praktische der juristischen Unterschiede, welches darin gelegen ist, dass mit denselben praktische Folgen verbunden sind, was bei den unsrigen darin bestehen würde, dass die verschiedenen Arten des Anstössigen einer verschiedenen Beurtheilung von Seiten des Anstandsgefühls unterliegen würden. Die Reaction des letzteren gegen das Anstössige stuft sich zwar graduell nach der Schwere desselben, aber nicht qualitativ nach der Art desselben ab. Das Interesse dieser Unterscheidung ist vielmehr lediglich das der Erleichterung der wissenschaftlichen Beobachtung. Wir zerlegen den Stoff in einzelne Stücke, um jedes einzelne für sich zu betrachten, um für die eindringende Untersuchung, welche an dem Gegenstande in seiner Gesammtheit ebensowenig möglich wäre, wie eine mikroskopische Untersuchung an einem voluminösen Körper, ein enger umrahmtes Gesichtsfeld zu gewinnen.

Von diesem Gesichtspunkt aus würde unsere Classification keinen weiteren Werth beanspruchen, als das Netz-

werk, das dem Maler oder Bildhauer die exacte Nachbildung des Originals erleichtern soll, es wäre eine reine Frage der Zweckmässigkeit, ob wir uns unter den an sich möglichen für diese oder jene entscheiden wollten. Aber meine Classification beabsichtigt noch ein mehreres, sie gedenkt die innere Textur oder Structur des Gegenstandes selber bloss zu legen, sie beansprucht also nicht bloss zweckmässig, sondern richtig zu sein d. h. der inneren Natur des Gegenstandes selber zu entsprechen, nichts in ihn hineingetragen, sondern alles aus ihm herausgenommen zu haben.

Der Massstab, nach dem sich die Richtigkeit einer derartigen innerlichen Classification bemisst, setzt sich aus folgenden drei Anforderungen zusammen:

1. Sie soll erschöpfend sein, der Gegenstand muss durch die sämmtlichen Klassen gedeckt werden, es darf kein Ueberschuss bleiben.
2. Die einzelne Klasse muss für sich scharf abgegränzt sein, ihr Reich für sich haben.
3. Bei einer wirklich innerlichen Classification: der systematischen im Gegensatz zur lediglich schematistischen, muss die innere Natur des Gegenstandes das Classificationsprincip abgeben.

Allen drei Anforderungen glaube ich mit der meinigen entsprochen zu haben. Ich habe bei unablässig fortgesetzter Prüfung keinen Fall des Anstössigen finden können, der nicht unter eine der von mir aufgestellten vier Kate-

gorieen desselben passte, ich schliesse daraus, dass meine Classification der ersten Forderung genügt. Ich habe sodann, und damit wende ich mich der zweiten zu, bei der Anwendung meiner Kategorieen auf den einzelnen Fall nie die mindeste Schwierigkeit verspürt, ungezwungen hat sich jeder Fall, an dem ich die Probe machte, einer derselben untergeordnet. Mancher derselben allerdings mehreren zugleich, was ich hervorhebe, um den Einwand abzuwehren, dass damit die ihnen nachgerühmte scharfe Unterscheidbarkeit widerlegt werde. Die Möglichkeit des concreten Zusammentreffens mehrerer Gesichtspunkte oder Kategorieen am einzelnen Fall thut ihrer abstracten Unterscheidbarkeit nicht den mindesten Eintrag, so wenig wie die Möglichkeit, Wein und Wasser zu vermischen, die Verschiedenheit dieser beiden Substanzen alterirt, es wiederholt sich hier nur der uns bereits von früher her (S. 388) wohlbekannte Vorgang der idealen Concurrenz der Uebertretung mehrerer Gebote. Die Berührung sexuell anstössiger Dinge in Gegenwart anständiger Frauen fällt unter die Kategorie des sexuell Anstössigen oder des Indecenten (No. 4), gesellt sich noch die Gemeinheit, Pöbelhaftigkeit des Ausdrucks hinzu, zugleich unter die des ästhetisch Anstössigen (No. 2). Körperliche Schäden, Deformitäten können uns bloss ästhetisch unangenehm berühren (No. 2), aber auch unsern Ekel hervorrufen (No. 4), beide Rücksichten gebieten, dieselben den Blicken Dritter zu verbergen (s. u.). Ich habe keinen Fall gefunden, in dem ich nicht die einzelnen Kategorieen

ganz scharf und ohne Mühe hätte unterscheiden können. Was endlich die dritte der obigen Forderungen anbetrifft, so nähre ich die Ueberzeugung, meine Kategorieen der Natur des Anstössigen selber entnommen zu haben, und ich scheue mich nicht, für sie absolute Geltung in Anspruch zu nehmen d. h. ich behaupte, dass Jeder, der nach mir den Gegenstand behandeln wird, sie einfach annehmen muss, ihnen weder eine andere hinzufügen, noch von ihnen eine auslassen, noch mehrere zusammenwerfen kann, das Schema der Kategorieen glaube ich endgültig festgestellt zu haben. Ich stütze diese meine Ueberzeugung darauf, dass ich dieselbe nicht äusseren Kriterien, nicht den Modalitäten in Bezug auf die äussere Erscheinungsform oder auf die Scenerie des Anstössigen, sondern dem innern Grunde desselben entnommen habe. Beruht das innere Moment des Anstössigen auf seinem unser Gefühl verletzenden Charakter (S. 382), so kann das Theilungsprincip des Anstössigen nur im Gefühl gesucht werden, und die Aufgabe geht dann dahin, die innere Verschiedenheit der Gefühlsaffection zum Bewusstsein zu bringen. Durch diesen Gesichtspunkt habe ich mich bei Aufstellung meiner Kategorieen des Anstössigen leiten lassen. Es sind folgende vier:

1. Das sinnlich Anstössige.
2. Das ästhetisch Anstössige.
3. Das pathologisch Anstössige.
4. Das sexuell Anstössige.

Die Erklärung und Rechtfertigung der gebrauchten

Termini bleibt der besonderen Darstellung der einzelnen Kategorieen vorbehalten. Letztere verfolgt übrigens nicht den Zweck, diese Kategorieen bloss zu begründen und durch einzelne Beispiele zu illustriren, sondern sie soll den ganzen wesentlichen Inhalt, den sie in sich bergen, zur Anschauung bringen. Nach dieser Seite hin soll sie als Ergänzung meiner bisherigen Ausführung über den Massstab des Anstössigen dienen, indem sie das Material zur Stelle schafft, um die Behauptung, dass derselbe in der Natur des Anstössigen an sich gelegen sei, am Einzelnen zu erweisen. In diesem Sinne lässt sie sich als die rationelle Rechtfertigung und Kritik der heutigen Anstandsgesetze bezeichnen. Indem wir der Sitte unserer heutigen Zeit die Gesichtspunkte abzugewinnen versuchen, nach denen sie dieselben entworfen hat, geschieht es, um uns von dem Joch des Positivismus zu befreien, unser Urtheil nicht ihr, sondern sie unserem Urtheil unterzuordnen.

1) Das sinnlich Anstössige.

Sinnlich anstössig ist alles, was unangenehme Sinnesempfindungen in uns erregt. Dies ist in doppelter Weise möglich: unmittelbar und mittelbar. Ein übler Geruch, ein wüster Lärm, ein grelles Licht verletzt unmittelbar unsere Geruchs-, Gehör-, Sehnerven, ohne dass eine innere Vorstellung sich hinzu zu gesellen braucht. Der Eindruck desjenigen dagegen, was wir als ekelhaft bezeichnen, wird erst vermittelt durch das Hinzutreten der Vor-

stellung in Form einer hier nicht weiter zu untersuchenden Ideenassociation. Aber auch dieser Eindruck ist sinnlicher Art, der Vorgang spielt sich nicht in unserem Geiste ab, wie beim ästhetisch Anstössigen, oder in unserer Seele, wie beim sexuell und beim pathologisch Anstössigen, sondern in unserem Leibe; das Gefühl des Ekels ist physischer Art, nur vermittelt durch die Einwirkung der Vorstellung. Da letztere es ist, welche den Eindruck hervorruft, so ergibt sich daraus, dass es zu dem Zweck nicht nothwendig der Affection der Sinne bedarf; die wörtliche Schilderung des Ekelhaften kann dieselbe Wirkung erzeugen.

Das sinnlich Anstössige ist auf der Stufenleiter des Anstössigen das niedrigste, wir dürfen annehmen, dass es auch historisch das erste gewesen ist, dessen sich die Gesellschaft zu erwehren gesucht hat, wenigstens in Bezug auf die gröbsten, widerwärtigsten Formen. Ueble Gerüche und der Anblick des Ekelhaften wird das erste gewesen sein, was sich der Mensch im gesellschaftlichen Verkehr mit Anderen verbeten hat.

Von den beiden genannten Arten des sinnlich Anstössigen ist die zweite: das mittelbar sinnlich Anstössige oder das Ekelhafte durch die Gesetze des Anstandes schlechthin verboten, das Gebot kennt keine Ausnahmen. Anders verhält es sich mit der ersten Art. Drei Sinne sind es, die hier in Betracht kommen: der Geruchs-, Gehörs- und Gesichtssinn.

Unter ihnen nimmt ersterer die erste Stelle ein. Dass

er selbst in unserer heutigen Zeit nicht in allen Punkten seine Forderungen durchgesetzt hat, ist oben (S. 408) in Bezug auf das Rauchen nachgewiesen worden.

Die nächstfolgende Stelle dürfte dem Gesichtssinn zuzuweisen sein. Der Anspruch, den er in der Gesellschaft erhebt, beschränkt sich im Wesentlichen auf Fernhaltung des Anblicks des Ekelhaften; das ästhetisch Verletzende fällt nicht unter den Gesichtspunkt des sinnlich, sondern des ästhetisch Anstössigen (No. 2).

Die dritte Stelle nimmt das Ohr ein, soweit es sich um Abwehr sinnlicher Eindrücke handelt, wobei also von der inneren Anstössigkeit dessen, was das Ohr vernimmt, abgesehen wird, sagen wir: soweit es sich um das Anstössige des bloss sinnlichen Schalls handelt. Inwiefern kann der blosse Schall uns unangenehm berühren? In doppelter Weise: einmal an sich — ein lautes Getöse — und sodann insofern er uns stört d. h. uns hindert, etwas anderes, das wir zu hören wünschen, deutlich zu vernehmen. In beiderlei Richtungen ist das Ohr der vornehmen Welt heutzutage sehr empfindlich und anspruchsvoll. Geräuschlos wie mit Geistertritt soll die Dienerschaft im vornehmen Hause sich bewegen, und das Vorbild ist massgebend geworden für alle feineren Hôtels. Kein Ton von klappernden Tellern, kein Fusstritt soll erschallen, kein lautes Wort gesprochen werden — den richtigen Diener darf man nur sehen, nicht hören — die Maschinerie der Tafel soll gehen wie ein Uhrwerk, prompt,

sicher und ohne dass man das Mindeste von ihr hört. Den Gästen zeichnet die feine Sitte ganz dasselbe geräuschlose Verhalten vor, ihre Stimme soll nur denjenigen, zu denen sie reden, vernehmbar sein, sie sollen sprechen »sotto voce«, wie der musikalische Ausdruck lautet, ein wüstes, wildes Durcheinanderschreien, das vielfach als Kriterium der wahren Heiterkeit gilt, ist durch die feine Sitte streng verpönt. Geht sie darin zu weit? Wir haben, wie ich meine, alle Ursache ihr dankbar zu sein. Je lauter der Lärm, desto mehr hat man Mühe, sich seinem Nachbar verständlich zu machen, und wer Ursache hat, seine Stimme zu schonen, schweigt lieber ganz still, ein Theil des Genusses, den er sich versprach, und den er Anderen gewähren konnte, geht mithin verloren, und dasjenige, was ihm noch verbleibt, hat er nicht selten mit einem wüsten Kopf zu bezahlen; in einer lauten Gesellschaft kommt letzterer in viel höherem Grade auf Rechnung des wilden Lärms, als auf Rechnung der genossenen Speisen und Getränke.

Auch an dem lauten Auftreten und Einherschreiten in der Gesellschaft nimmt die feine Sitte Anstoss; ein alter Ritter mit klirrenden Sporen und rasselndem Schwert, unter dessen schweren Fusstritten der Boden erdröhnte, würde heutzutage nicht mehr »salonfähig« sein, die dünnen Sohlen unserer Schuhe und Stiefeln bilden ein Stück des modernen Anstands, letzterer hat seinen Einfluss bis auf den Schuster hinab erstreckt! Ich werfe abermals die Frage

auf: geht unsere Sitte darin zu weit? Ich glaube, dass sie auch hier vollkommen in ihrem Recht ist. Jedes überflüssige Geräusch in der Gesellschaft ist vom Uebel, es zieht die Aufmerksamkeit auf sich und bewirkt eine Unterbrechung der Unterhaltung — wozu eine Störung derselben, die sich vermeiden lässt?

In gesteigertem Masse zeigt sich das Gesellschaftswidrige des störenden Geräusches bei Gelegenheiten, wo ausschliesslich der Zweck des Hörens die Anwesenden zusammengeführt hat: im Concert, Theater, bei öffentlichen Reden, in der Kirche während der Predigt. Jede Störung enthält hier eine Rücksichtslosigkeit gegen das Publikum: das geräuschvolle Erscheinen und Weggehen, ein lautes Sprechen mit den Nachbarn, die Unart des leisen Mitsingens der Melodien*). Wenn die Gesetze des Anstandes einmal den Zweck

*) Selbst das blosse verspätete Erscheinen bei solchen Gelegenheiten enthält, wenn auch das genaue Hören darunter nicht leidet, eine Rücksichtslosigkeit, da es eine Unterbrechung der Aufmerksamkeit bewirkt. Auf unseren deutschen Universitäten ist es vielfach Sitte, dass der Studierende, welcher zu spät in der Vorlesung erscheint, ausgescharrt wird, was freilich den Teufel durch Beelzebub austreiben heisst, aber gleichwohl als Ausdruck der öffentlichen Missbilligung ein ganz wirksames Mittel ist, um die gebotene Ordnung aufrecht zu erhalten — ein Beleg für mein sociales Zwangssystem, ein Protest der Füsse gegen die Uebertretung des durch den öffentlichen Anstand d. i. durch die Rücksicht auf das gesammte Publikum Gebotene. In einem Complimentirbüchlein müsste im Anschluss an das Obige noch die Anstandsregel Platz finden, dass Jemand, der an heftigem Husten leidet, wie von Privatgesellschaften, so auch von solchen öffentlichen Zusammenkünften fern bleiben soll — er hustet in der That auf Kosten seiner Umgebung. In einem Artikel von E. v. Hartmann in der Gegenwart 1882 No. 13 finde ich die richtige Bemerkung, dass das

haben, alles, was das Zusammensein mit Anderen erschweren oder verleiden kann, fern zu halten, so finden sie auf das öffentliche Zusammensein dieselbe Anwendung wie auf das private, und wir werden damit zum zweiten Mal auf einen Begriff zurückgeführt, dessen Dasein und Unentbehrlichkeit wir bereits bei Gelegenheit der Begriffsentwicklung des Aergernisses constatirt haben: den des öffentlichen Anstands. Dort begegnete uns derselbe in seiner Verbindung mit der Moral: Verletzung des öffentlichen Anstands durch öffentliche Begehung des Unsittlichen, hier haben wir ihn für sich allein ohne diese Beziehung zur Moral. Die Störungen, deren wir soeben gedachten, fallen nicht unter den Gesichtspunkt des Unmoralischen, sondern unter den des Gesellschaftswidrigen d. h. sie enthalten lediglich Verstösse gegen den Anstand und zwar den öffentlichen, sie gehören unter die oben (S. 389) constatirte Kategorie des öffentlich Anstössigen. Unter Umständen kann hier sogar das Einschreiten der Polizei am Platz sein, das Publikum hat einen Anspruch darauf, dass ihm der Zweck des Zusammenseins nicht durch Rücksichtslosigkeiten einzelner Individuen vereitelt werde.

Vorspiel bei der Orgel in der Kirche nicht bloss dazu diene, bis zum Beginn des Cultus Zeit zur Sammlung zu gewähren, sondern gleich dem Nachspiel auch dazu, die Unruhe des Kommens und Gehens zu verdecken.

2) Das ästhetisch Anstössige.

Das Schöne bildet ein werthvolles Motiv der wohlthuenden Gestaltung des geselligen Verkehrs, aber keinen tauglichen Gegenstand für die Anforderungen des Anstands, letztere müssen so zugeschnitten sein und sind es in der That, dass auch Personen, denen der Schönheitssinn abgeht, oder denen die Mittel fehlen, denselben in ihrer häuslichen Einrichtung oder persönlichen Erscheinung zu bethätigen, am Verkehr Theil nehmen können. Aber von dem bloss Unschönen, an dem der entwickelte Schönheitssinn Anstoss nimmt, und das sich in keine Regeln bannen lässt, ist wohl zu unterscheiden das ästhetisch Anstössige im obigen Sinn. Dasselbe ist so beschaffen, dass es sich in ganz bestimmte Regeln bringen lässt, die Jeder, auch derjenige, dem der Schönheitssinn abgeht, befolgen kann und soll — den Anblick des ästhetisch Anstössigen soll uns Jeder nach Kräften zu ersparen suchen. Eine genauere Betrachtung des Einzelnen, was diese Kategorie in sich schliesst, wird den Unterschied des ästhetisch Anstössigen vom bloss Unschönen klar machen.

Ich unterscheide vier Gegenstände, beziehungsweise Verrichtungen, an und bei denen dasselbe zur Erscheinung gelangen kann: den menschlichen Körper — die Kleidung — die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse — die Sprache.

1. Der menschliche Körper.

Die Behandlung der Gebote der Sauberkeit, Reinlich-

keit in der Pflege des Körpers überlasse ich den Verfassern der Complimentirbüchlein, um meine Aufmerksamkeit ausschliesslich einem andern Punkt zuzuwenden, der derselben meines Erachtens nicht unwerth ist.

Es sind die Schäden, Mängel, Deformitäten des menschlichen Körpers. Der Anblick derselben berührt uns nicht wohlthuend, er stört uns in unserem Behagen. Wodurch? Zunächst dadurch, dass er unser Bedauern, Mitleiden erregt; unter dieser Voraussetzung fällt der Eindruck unter die Kategorie des pathologisch Anstössigen (No. 3). Er kann aber auch ein derartiger sein, dass er unsern Ekel erregt; dann gehört er unter die obige Kategorie des mittelbar sinnlich Anstössigen. Endlich kann er aber auch lediglich unser Schönheitsgefühl verletzen, dann fällt er unter die vorliegende Kategorie.

Auch die Hässlichkeit berührt uns ästhetisch nicht gerade wohlthuend, aber sie bewirkt keine Unterbrechung der Stimmung, wir »stossen« uns nicht an ihr. Aber an körperlichen Schäden, Mängeln, Deformitäten stossen wir uns, sie stören uns in dem Gefühl des vollen Behagens — ein Mann ohne Nase, mit einem Arm, mit zahnlosem Mund, ein Kahlkopf gewährt keinen angenehmen Anblick, es gehört ein längerer Verkehr dazu, um sich gänzlich gegen den Eindruck abzustumpfen. Woher der Unterschied? Ich möchte den Gegensatz vergleichen mit dem eines Kupferstiches, von dem ein Stück abgerissen ist, und eines schlechten Exemplars, eines stumpfen Abzuges; letzterer führt uns das ganze Bild

des Gegenstandes vor, jener nicht. Der Hässliche ist der minder gelungene Abzug, der mit jenen Mängeln behaftete Mann das Exemplar, von dem ein Stück abgerissen ist, oder das einen Oel- oder Tintenfleck an sich trägt, in jenem kommt der Typus Mensch, wie die Natur ihn einmal gedacht hat, vollständig zur Erscheinung, in diesem nicht, und über diesen Eindruck vermögen wir uns einmal nicht hinwegzusetzen.

Und darum, weil er uns dadurch Anstoss erregt, soll der Unglückliche, der mit diesem Mangel behaftet ist, die menschliche Gesellschaft meiden? Gewiss nicht! Er soll nur thun, was in seinen Kräften steht, um Anderen den Anblick zu ersparen, indem er die Lücken bedeckt, mangelnde Glieder durch künstliche ersetzt u. s. w. Was die Natur versagt oder genommen hat, vermag die Kunst zu ersetzen, die Geschicklichkeit des Friseurs bedeckt die Glatze mit Haaren, die des Zahnarztes füllt die Zahnlücken aus, die des Bandagisten liefert einen fehlenden Arm, ein fehlendes Bein — lauter Hülfsleistungen im Dienste des Anstands. Man pflegt derartige Nachbildungen vielfach als falsche zu bezeichnen, gleich als ob es dabei auf eine Entstellung der Wahrheit, eine unlautere Täuschung abgesehen wäre — man könnte ebenso gut den Kleidern den Vorwurf der Falschheit machen, sie verhüllen den menschlichen Körper. Der richtige Name ist nicht falsch, sondern künstlich. Mag auch das subjective Motiv, das in derartigen Fällen die Kunst zur Hülfe ruft, vielfach nicht

die Rücksicht auf Andere: das Anstandsgefühl, sondern die auf sich selber: die Eitelkeit sein, jedenfalls haben wir alle Ursache der Eitelkeit dankbar zu sein: »wenn die Rose selbst sich schmückt, schmückt sie auch den Garten«. Das subjective Motiv arbeitet hier wie so oft im Dienste des objectiven Zwecks (S. 133, 303, 305); freuen wir uns, dass es der Motive viele gibt, die sich einem und demselben Zweck zur Verfügung stellen — viele Stränge, um den Wagen aus der Stelle zu schaffen.

2. Die Kleidung.

Ich führe sie nur der Vollständigkeit wegen auf, ohne weitere Bemerkungen, die hier sehr überflüssig wären, hinzu zu fügen.

3. Die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse.

Die sinnlich bedürftige Natur des Menschen hat zu einer Menge von Anstandsregeln Anlass gegeben, welche sämmtlich die Fernhaltung des ästhetisch Anstössigen zum Zweck haben. Wir haben zwei Klassen derselben zu unterscheiden: die einen sind negativer Art: absolute Prohibitivgesetze, welche die Befriedigung gewisser Bedürfnisse — wir wollen sie die ungesellschaftlichen nennen — in Gegenwart Anderer schlechthin untersagen. Die der zweiten Klasse sind positrive Art, sie zeichnen für diejenigen, welche auch in Gegenwart Anderer befriedigt werden dürfen — wir nennen sie die gesellschaft-

lichen — eine bestimmte Form der Befriedigung vor. Nur die letzteren bedürfen einer Betrachtung.

Unter den gesellschaftlichen Bedürfnissen nimmt das Essen und Trinken weitaus die erste Stelle ein, und ich glaube die übrigen übergehen zu dürfen*). Bei keinem Bedürfniss liegt die Form, welche die Sitte für die Befriedigung desselben vorgezeichnet hat, so weit ab von der Art und Weise, wie sie beim Thiere erfolgt, als bei diesem. In nichts hebt sich der Mensch mit seiner sinnlich bedürftigen Seite so sehr vom Thier ab, als im Essen und Trinken, sowohl in dem, was, als in der Art, wie er isst und trinkt. Dem Menschen ist von der Natur durch seine überlegene Intelligenz die Möglichkeit gewährt, einen Trieb, der zunächst nur dem Zweck der Ernährung dient, zu einer Quelle reichen Genusses zu gestalten, und er hat bekanntlich das Seinige redlich gethan, um diese Möglichkeit auszunutzen. Und der Mensch hat sich der Freude, die er am Essen und Trinken empfindet, so wenig zu schämen, dass er sich der Tafelfreuden im Gegentheil als eines eigenthümlich menschlichen Vorzuges vor dem Thiere rüh-

*) Ich will jedoch nicht unterlassen, die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Taschentuch zu lenken. Die Bedeutung desselben für die Fernhaltung des ästhetisch Anstössigen brauche ich nicht klar zu machen. Was hat der Mensch gemacht, bevor das Taschentuch eingeführt worden ist? Ich habe irgendwo die Behauptung gefunden, dass der gesunde Mensch, insbesondere in südlichen Gegenden, welche ihn nicht mit Schnupfen heimsuchen, des Taschentuchs gar nicht bedürfe. Aber in südlichen Gegenden hat die Natur ihn um so reichlicher mit Schweiss bedacht — ist das Taschentuch hier weniger nöthig?

men darf. Von jeher haben sie ihm als Ausdruck und Verherrlichung aller Anlässe häuslicher, genossenschaftlicher und öffentlicher Freude gedient, kein Fest, keine Feierlichkeit, keine Ehrenbezeugung, kein öffentlicher Ausdruck der Gemeinsamkeit ohne ein solennes Mahl. Selbst den Göttern ward im Opfer ein Mahl aufgerichtet, um auch sie der Tafelfreuden theilhaftig zu machen. In diesem Sinne kann man das gemeinsame Essen und Trinken geradezu als eine sociale Institution bezeichnen. Von manchen ehemals bedeutungsvollen genossenschaftlichen Verbänden ist als Caput mortuum vergangener Herrlichkeit oft nichts als das gemeinsame Festessen übrig geblieben*).

Im Folgenden soll der Nachweis erbracht werden, wie die moderne Sitte die Formen des Essens und Trinkens ästhetisch gestaltet hat. Es ist ein Stück der auf die Erzielung des vollen Genusses der Tafelfreuden gerichteten Aesthetik des Essens und Trinkens, das ich dem Leser vorzuführen gedenke. Freilich ein dürftiges Stück Aesthetik, das selbst hinter demjenigen, das beim gastlichen Male dem Geschmack und Kunstsinn der Hausfrauen, Köche, Tafeldecker zufällt, zurückbleibt, aber doch das erste und unerlässlichste — kein Reichthum der Tafel, keine Kunst der Ausschmückung vermag den Mangel desselben zu ersetzen.

*) So z. B. die »Zunftessen« in manchen Gegenden der Schweiz und Deutschlands; die Zugehörigkeit zu den englischen »Inns« wird durch Theilnahme am gemeinsamen Essen documentirt, sie gilt als praesumtio juris et de jure der Betreibung des Rechtsstudiums!

Unser Untersuchungsobject bilden die Anstandsregeln, welche den Zweck haben, das ästhetisch Anstössige beim Essen und Trinken fern zu halten. Ein wunderliches Object für eine wissenschaftliche Untersuchung! Der Erfolg muss darüber entscheiden, ob es derselben würdig war.

Das Thier frisst, säuft, der Mensch isst, trinkt. Warum besondere Ausdrücke für den Menschen? Bei fast allen anderen leiblichen Verrichtungen bedient sich die Sprache für den Menschen derselben Ausdrücke wie für das Thier: beide liegen, schlafen, ruhen, stehen, gehen, laufen, schwimmen, fallen, athmen, schwitzen u. s. w., warum also hier besondere Ausdrücke? Weil die Sprache richtig erkannt hat, dass es sich hier um einen Vorgang handelt, der durch die Art, wie er geschieht oder wenigstens geschehen soll, wie kein anderer den Menschen vom Thier abhebt. Es ist also keine blosse Verschiedenheit des Ausdrucks, für die wir nur die Courtoisie der Sprache in Bezug nehmen könnten*), sondern es ist eine Verschiedenheit der Sache selber, welche die Sprache hier zum Ausdruck bringt — mit jenen beiden Ausdrücken rückt sie die obigen Vorgänge aus der Sphäre des Thierischen in die des Menschlichen.

Damit ist der entscheidende Gesichtspunkt namhaft gemacht, welcher wie der Sprache bei der Bezeichnung dieser Akte, so der Sitte bei der Aufstellung der Anstands-

*) Für die es bekanntlich an Beispielen nicht fehlt, z. B. in der Hofsprache: der Souverän »geruht« etwas zu thun.

regeln für die Form ihrer Vornahme vorgeschwebt hat, es ist die Fernhaltung alles Thierischen.

Worin liegt das Thierische bei ihnen? Die Beantwortung dieser Frage wird die einzelnen Punkte darlegen, an denen die Anstandsgesetze ansetzen. Es sind folgende.

Das erste Merkmal des Thierischen liegt in der Gier und Hast, mit der das hungrige und durstige Thier sich über den Stoff herstürzt. Dieselbe führt uns in ihm die unwiderstehliche Gewalt der Triebe, das rohe Walten der sinnlichen Natur vor Augen, und das ist ein Anblick, der uns beim Menschen anwidert; wir verlangen von ihm, dass er auch da, wo er der Natur seinen Tribut entrichtet, seine menschliche Würde, die in der Freiheit des Willens gelegen ist, behaupte, gleich als ob nicht die Natur, sondern sein eigener freier Wille ihm den Akt dictirte — das Essen und Trinken bei ihm soll nicht den Charakter eines Naturprocesses, sondern eines Willensaktes an sich tragen. Auf jenes zielt das »Fressen, Schlingen, Saufen« beim Thier, auf dieses das »Essen, Trinken« beim Menschen. Der Grund dieser Forderung ist allerdings nicht ästhetischer, sondern ethischer Art, aber die Form, in der dieselbe zur Verwirklichung gelangen soll, fällt als Form nicht der Moral, sondern der Sitte, dem Anstande anheim — wer gierig und hastig isst, begeht damit nichts Unmoralisches, sondern verstösst nur gegen den Anstand. Aber auch nur die Form des Essens und Trinkens fällt unter die Vorschriften des Anstands, nicht das Mass, die

Innehaltung des letzteren ist ein Gebot der Moral. Beide verhalten sich völlig unabhängig von einander, der Unmässige, der das letztere übertritt, kann dabei das erstere: die Form sorgsam beobachten, der Mässige, der ersteres befolgt, kann letzteres durch die Art, wie er isst, verletzen.

Ein zweites Merkmal des Thierischen besteht in der Continuität des Aktes beim Thier im Gegensatz zu den Pausen, die der Mensch (worunter hier stets der Mensch, wie er den Gesetzen des Anstands zufolge sein soll, verstanden wird) dabei macht. Das Thier unterbricht sich nicht, es hört, wenn es nicht gestört wird, mit dem Essen und Trinken erst dann auf, wenn der Naturprocess völlig abgespielt hat, nur seine Gier mindert sich. Der Mensch dagegen unterbricht sich dabei und würzt das Essen durch Unterhaltung. Damit constatirt er, dass es ihm nicht bloss um Befriedigung des thierischen Bedürfnisses zu thun ist, dass vielmehr auch der Geist seinen Antheil daran behauptet. Pausen beim Essen enthalten daher eins jener Mittel, wodurch der Mensch dem Vorgang den Charakter des ächt Menschlichen aufprägt — die unfreiwilligen, welche durch das successive Erscheinen der Speisen beim reicheren Mal bedingt sind (Gänge), kommen, wenn sie auch nicht durch das Interesse, die Unterhaltung zu fördern, hervorgerufen worden sind, doch demselben thatsächlich zu gute — wären sie nicht sonst nöthig, so müsste man sie aus dem Grunde einführen; sie bilden ein werthvolles

Complement der Tafelfreuden. So kann man also selbst die Zeitdauer, welche der Mensch dem Mahle widmet, da sie in geistigen Interessen ihren Grund hat, als ein unterscheidendes Merkmal des menschlichen und des thierischen Essens bezeichnen. Die Sprache hat dies charakteristische Moment treffend betont, indem sie nur bei jenem von einer Mahl-zeit spricht (worunter ursprünglich das gemeinsame Mahl verstanden ward, bei dem allein eine Unterhaltung möglich ist); das Thier kennt keine Mahlzeit, d. h. es beansprucht für den Akt keine längere Zeit, als durchaus nöthig ist, um den Hunger und den Durst zu stillen. Der Mensch dagegen, wenn er mit Mehreren zusammen isst, »lässt sich Zeit« beim Essen, wie die Sprache wiederum so treffend bemerkt, er will dabei »seine Zeit haben« d. h. er verlangt mehr dafür, als durch den physischen Vorgang geboten wäre. Dieses Plus der Zeit, welches eben der Ausdruck Mahlzeit betont, kommt auf Rechnung seiner Menschennatur.

Drittens. Das Thier liegt oder steht bei dem Akt, wenigstens bildet dies die Regel — der Affe bewährt auch darin seine Uebereinstimmung mit dem Menschen, dass er sitzen kann, aber zum Stuhl und Tisch hat auch er es nicht gebracht — der Mensch setzt sich zum Mahle, das Liegen gilt für unanständig (s. u.).

Viertens. Das Thier ist bei der Verrichtung des Aktes auf die ihm von der Natur verliehenen Werkzeuge angewiesen, der Mensch, zu dessen unterscheidenden Merk-

malen vom Thier bekanntlich die Erfindung und der Gebrauch künstlicher Instrumente gehört, ist auch hier der Natur durch die Kunst zu Hülfe gekommen. Das ursprüngliche Motiv, das ihn zur Anfertigung der zur Vornahme des Aktes dienlichen künstlichen Werkzeuge veranlasste, war praktischer, nicht ästhetischer Art: die Noth, das Bedürfniss, nicht der Anstand, die Reinlichkeit. Unter den verschiedenen Geräthen, die wir heutzutage an unseren Tischen finden, ist das Messer (in der Urzeit der geschärfte Stein — so bei den ältesten Opfern) das erste gewesen, welches das Licht der Welt erblickt hat. Seine Bestimmung war nicht sowohl die, das Fleisch zu zertheilen, als zu vertheilen, nur der Hausvater führte das Messer, nicht die Gäste, ihre Messer waren die des Thieres: die Zähne. In welcher Ordnung die übrigen ihm gefolgt sind, das zu untersuchen ist Sache des Culturhistorikers; aber lange Zeit hat es gekostet, bis der Apparat, den wir heutzutage als unerlässliches Erforderniss selbst des gewöhnlichen bürgerlichen Tisches betrachten, und dessen in früherer Zeit selbst die Tafel der Könige und Grossen entbehrte*), zusammen gebracht war. Ich werde denselben unten zum Gegenstande einer besondern Betrachtung machen, da er mir Gelegenheit gibt, einen ganz interessanten Gesichtspunkt an ihm nachzuweisen. Das Interesse,

*) In einer an die Officiere gerichteten Hoftafelordnung aus dem siebzehnten Jahrhundert findet sich noch die Bestimmung, dass sie ihre Hände nicht an den Kleidern ihrer Tischnachbarinnen abtrocknen sollen; Servietten kannte man also damals noch nicht.

das er an der gegenwärtigen Stelle für mich hat, erschöpft sich mit der Bemerkung, dass, welche Motive immerhin auch unsere heutige Ausstattung des Tisches zu Wege gebracht haben, das Vorhandensein derselben und der Jedem zu seinem besonderen Gebrauch überwiesenen Geräthe ein unumgängliches Erforderniss des Anstands bildet, man bedient sich derselben nicht seiner selbst wegen, das heisst aus blossen Zweckmässigkeitsrücksichten — dann könnte man es damit halten, wie man wollte — sondern der Andern wegen, aus Rücksichten des Anstands, um ihnen einen ästhetisch widerwärtigen Anstoss zu ersparen. Der Mensch hebt sich auch dadurch vom Thier ab.

Also Fernhaltung alles dessen, was beim Essen und Trinken an das Thier erinnern kann, ist der erste Gesichtspunkt, den wir gewonnen haben.

Der zweite Gesichtspunkt ist der der Verhüllung des Scheines der Unmässigkeit. Des Scheines — nicht der Unmässigkeit selber?

Wenn wir aufrichtig sein wollen, so müssen wir gestehen, dass das Uebermass den erklärten Zweck aller Tafelfreuden bildet, sie haben die Bestimmung uns zu verlocken, das von der Natur durch den Zweck der Ernährung vorgezeichnete Mass zu überschreiten, sie setzen an die Stelle dieses Zweckes den des Genusses, der nicht bloss qualitativ, sondern auch quantitativ höhere Ansprüche erhebt, als jener. Wenn durch einen Zauberstab die Speisen und Weine eines opulenten Mahles in Wasser und Brod

verwandelt, oder wenn wir auf Gefangenkost gesetzt würden, wie wenig würden wir zu uns nehmen! In diesem Sinne enthält das Menü einer jeden reich besetzten Tafel das Programm der Unmässigkeit. Aber die Sitte hat es verstanden der Sache eine Gestalt zu geben, bei der das Anstössige der Unmässigkeit vermieden wird, indem sie dieselbe äusserlich mit dem Gewande der Mässigkeit bekleidet. Ein Vergleich unserer heutigen Weise mit derjenigen früherer Zeiten wird dies klar stellen.

Aus unsern modernen kleinen Gläsern können wir heutzutage nicht weniger trinken, als unsere Altvorderen aus ihren mächtigen Humpen und Pokalen, sachlich hat also die Verdrängung der letzteren durch erstere der Unmässigkeit im Trinken nicht gesteuert. Aber der Form nach, also in ästhetischer Beziehung enthält sie einen zweifellosen Fortschritt, eine Verfeinerung der Sitte, die uns dadurch den Anblick der Unmässigkeit erspart. Der Humpen ist das Symbol, das Programm der Unmässigkeit, das Glas das der Mässigkeit, jener ruft schon durch seine äussere Erscheinung die Vorstellung der Massenhaftigkeit des Stoffes hervor, auf dessen Bewältigung es abgesehen ist, dieses steuert nur auf Weniges zu, es trägt die Mässigkeit, Bescheidenheit zur Schau, es belässt uns in der Illusion der Mässigkeit, indem es die werthvolle Eigenschaft besitzt nicht zu verrathen, wie oft es gefüllt ist — es zählt, es plaudert nicht.

Ein ähnlicher Gegensatz waltet zwischen der früheren

und der heutigen Weise in Bezug auf das Essen ob. Es gab eine Zeit, wo die Gerichte beim festlichen Mahle in einer Massenhaftigkeit aufrückten, dass die Tische zu brechen drohten. Auch in der damaligen Zeit kannte man allerdings bereits die Einrichtung des successiven Erscheinens der Gerichte (Gänge), wie sie bei einem reichen Mahle schon durch die Rücksichten der Küche und des Heerdes geboten ist, aber von unseren heutigen Gängen unterscheiden sich die damaligen ebenso wie ein schwerbeladener Lastwagen von einem Cabriolet, jeder einzelne Gang war wuchtig, massenhaft, die Tafel musste stets ganz gefüllt sein*), ihr blosser Anblick allein schon musste den Gästen die Beruhigung gewähren, dass es auch dem excessivsten Appetit an nichts fehlen wurde, der erhebende Eindruck des Massenhaften, ein Seitenstück zum Humpen, der dem Durst dieselbe Aussicht eröffnete! Also abermals das offen verkündete Programm der Unmässigkeit. Eben das ist es, woran unser heutiges Gefühl Anstoss nimmt, wir verlangen, dass wenigstens der äussere Schein gewahrt werde. Diesen Dienst leistet uns die heutige Gestaltung der Einrichtung der Gänge beim Mahle. Dieselben machen als solche nie den Eindruck des Massenhaften, an den sich einmal unwillkür-

*) Zu dem Zweck trug man Gerichte, die erst später in Angriff genommen werden sollten, schon beim Beginn des Mahles auf, und ersetzte diejenigen, welche zunächst an die Reihe kamen, durch neue, so dass die Tafel stets vollständig besetzt war. Ich habe diese Notiz aus einem »Tranchirbüchlein« (S. 329 Note) entnommen, in dem neben dem Tranchiren auch die gehörige Aufstellung der Speisen angegeben wird.

lich die Vorstellung der Unmässigkeit knüpft, sie führen wie das Glas das Quantum successiv in kleinen Dosen zu und hinterlassen ebensowenig wie letzteres eine sichtbare Spur davon zurück, — auch sie plaudern nicht — die Illusion der Mässigkeit wird durch sie in keinem Moment gestört, indem auch sie dem Auge den Anblick des Massenhaften ersparen.

Ein dritter Punkt, an dem derselbe Grundzug unserer heutigen Sitte: die Abwehr des äusseren Scheines der Unmässigkeit sich wiederholt, ist das Sitzen beim Mahle. Vom ästhetischen Standpunkt aus betrachtet lässt sich gegen das Liegen so wenig etwas einwenden, dass man es im Gegentheil für malerisch schöner erklären muss, da es dem menschlichen Körper Gelegenheit gibt, seine Gestalt und Schönheit in den verschiedensten Lagen zur Anschauung zu bringen, während das Sitzen bei Tisch nur den Oberkörper sichtbar werden lässt und der Bewegung desselben eng gemessene Gränzen setzt — ein griechisches Symposium würde in malerischer Beziehung das Abendmahl von Leonardo da Vinci schlagen. Warum liegen wir nicht bei Tisch? Weil es zu viel Raum wegnimmt? Aber auch wo der Raum zu Gebote steht, verstatten wir es uns nicht, der Anstand untersagt es. Warum? Weil das Liegen den Eindruck der Bequemlichkeit macht? Eine Bequemlichkeit, die uns in dem, was wir zu verrichten haben nicht hindert, ist nicht verwerflich, und bei Tisch wünschen und wollen wir die Bequemlichkeit, denn das Mahl soll uns

nicht bloss zum Essen, sondern zugleich zum Ausruhen und zur Erholung dienen, sonst würden wir es stehend verrichten, und schlechthin ist das Liegen ja auch nicht verpönt, z. B. nicht im Freien bei einer Landpartie. Warum also im Hause? Auch hier gibt die Sprache uns die gewünschte Auskunft. Sie bezeichnet ein Mahl, das in Völlerei ausartet, einerlei ob man dabei sitzt oder liegt, als Gelage, während sie den Ausdruck für das solenne Mahl, das sich innerhalb der Schranken des Anstandes bewegt, dem Sitzen entlehnt (Banquett von der Bank auf der man sitzt s. u.), das Liegen gilt ihr mithin als Ausdruck der Unmässigkeit. Nicht also die Bequemlichkeit als solche ist es, welche sie missbilligt, sondern die Bequemlichkeit, welche den Zweck hat der Unmässigkeit zu dienen. Hat sie Unrecht, wenn sie dem Liegen diesen Zweck unterschiebt? Die Geschichte ertheilt die Antwort: als die Völlerei in Rom überhand nahm, ersetzte man die einheimische Weise des Sitzens bei Tisch durch das Liegen (S. 407). Das Liegen ist eine orientalische Sitte, die im Orient durch klimatische Verhältnisse bedingt sein mag*); die Weise des Abendlandes ist das Sitzen, ein Gegensatz

*) Die dazu dienenden Vorrichtungen haben bis auf den heutigen Tag ihren orientalischen Namen beibehalten: Sopha, Divan, Ottomane, Kanapee (letzteres sprachlich griechischen Ursprungs von κωνωπεῖον = Mückennetz von κώνωψ Mücke, sachlich ägyptischen Ursprunges). Die Uebertragung derselben wird durch die Berührung mit den Arabern in Spanien und in den Kreuzzügen erfolgt sein.

von scheinbar rein äusserlicher Art, in Wirklichkeit aber von psychologischer Bedeutung — ein Mann, der gewohnt ist zu sitzen, ist ein anderer, als der gewohnt ist zu liegen, die Thatkraft steht oder sitzt, die Faulheit und Apathie liegt, es gehört viel dazu, sie vom Lager aufzuscheuchen. Das Symbol der Apathie des Orientalen ist sein Ruhebett, das der Lebendigkeit und Rührigkeit des Abendlandes der Stuhl.

Unsere Vorfahren haben sich in Bezug auf die Annahme der orientalischen Sitte strenger erwiesen als die Römer und Griechen, die gute Sitte hat es weder beim häuslichen noch beim gastlichen Mahle je zugelassen, sie sassen auf der Bank, gewisse Personen z. B. die Lehrlinge beim Handwerker mussten sogar stehen. Dass sie darum nicht weniger gegessen und getrunken haben, als die Römer, ist freilich bekannt, aber meine Behauptung geht auch nicht dahin, dass das Sitzen bei Tisch einen praktischen Werth beanspruchen kann, indem es der Unmässigkeit selber steuere, sondern lediglich einen ästhetischen, indem es den Schein derselben, der sich für uns einmal an das Liegen knüpft, fernhalte. Es verhält sich damit ebenso wie mit den kleinen Gläsern und der Einrichtung der Gänge — sachlich setzen auch sie der Unmässigkeit keine Schranke, aber sie haben einmal den ästhetischen Vorzug, sie in das Gewand der Mässigkeit zu kleiden. Ob dies historisch das Motiv ihrer Einführung gewesen ist, gilt mir gleich, kurzum, so wie sie nun ein-

mal bestehen, gehören sie nach unseren heutigen Begriffen zur Scenerie des anständigen Mahles.

Zu den beiden Gesichtspunkten, welche unsere bisherige Untersuchung uns für die ästhetische Gestaltung der heutigen Weise des Essens und Trinkens ergeben hat: Fernhaltung alles Thierischen und Fernhaltung des Scheines der Unmässigkeit, gesellt sich noch ein dritter hinzu, der uns einen höchst beachtenswerthen Fortschritt der modernen Zeit gegenüber der Vergangenheit vor Augen führt. Ich will ihn kurz bezeichnen als Erhebung vom Communismus beim Mahle zum Individualismus.

Unser heutiges Decorum erfordert, dass jeder der Tischgenossen alle diejenigen Geräthe, deren er bedarf, für sich allein zum ausschliesslichen Gebrauch erhält: seinen eigenen Stuhl, Teller, seine Gabel, sein Messer, seinen Löffel, sein Glas, seine Tasse, seine Serviette, und wir würden den grössten Anstoss daran nehmen, wenn uns in dieser Beziehung eine Gemeinschaft mit anderen Tischgenossen zugemuthet würde. Einst war es in dieser Beziehung anders bestellt, und ich betrachte es nicht für überflüssig, diese Thatsache, die wohl den Wenigsten geläufig sein dürfte, zu constatiren und ins richtige Licht zu rücken. Der Leser kann daran inne werden, wie viel wir der Sitte verdanken, und wie sie selbst hier einen ganz bestimmten Gedanken zur Verwirklichung gebracht hat. Was einst gemeinsam war, hat sie getheilt.

Unsere Vorfahren sassen wie bei allen gemeinsamen

Zusammenkünften, so auch beim gastlichen Mahle mit Mehreren zusammen auf einer und derselben Bank*), daher wie oben bereits bemerkt, für letzteres den Ausdruck Bankett (ital. banchetto, franz. banquet). Unser heutiger Stuhl verdankt seinen Ursprung der Bank, er ist seiner ursprünglichen Gestalt nach nichts als ein Stück, ein Segment der Bank, die der grösseren Bequemlichkeit oder der Unabhängigkeit des Sitzens wegen in einzelne Theile zerlegt ward**). Wohl von ihm zu unterscheiden ist der auch unseren Vorfahren bekannte Sessel d. h. der mit Rücken und Armlehnen versehene und an erhöhter Stelle aufgerichtete Sitz: der «Hochsitz«. Er bildete das Vorrecht und Symbol der Macht***): im Hause des Hausherrn, in

*) Daher die Bank sprachlich der Ausdruck der Gemeinsamkeit. Beispiele: die Abtheilungen des früheren deutschen Reichstags (z. B. Grafen-, Prälatenbank), die höheren Collegien (Herren- oder adelige und gelehrte Bank) — die Bank der Geschwornen — die Spielbank = gemeinsames Spiel — das Bankett = gemeinsames Mahl — die Redewendung: »durch die Bank« = etwas gleichmässig für Mehrere Geltendes — der Bankert d. i. der nicht in dem nur für die Ehegatten ausschliesslich bestimmten Ehebett, sondern auf der Allen zugänglichen Bank Erzeugte (das lateinische vulgo quaesitus) — vielleicht auch die Wechselbank (die Bankgeschäfte waren ursprünglich regelmässig Compagniegeschäfte). Auch in Rom war die Bank (subsellium = niederer Sitz von sub und sella) das Zeichen der Gemeinsamkeit, so die Bänke der Tribunen (nicht wie Mommsen Röm. Staatsrecht I S. 323 meint, weil sie keine magistratus populi romani waren), der Senatoren, der Geschwornen.

**) Der Stuhl der alten Zeit ist von Holz, ungepolstert und ohne Seitenlehnen, ganz wie die Bank, die Rücklehne fand sich auch bei der letzteren. Das Entstehen des Stuhles aus der Bank liegt noch klar vor bei den Chorstühlen der Domherren, die sich schon äusserlich als abgetheilte Sitze auf einer und derselben Bank kundgeben.

***) Ebenso das solium (der griechische θρόνος) der Römer, der

öffentlichen Verhältnissen des Königs (Thron, Thronsessel), des Richters, sodann der Götter, Helden; die Masse sass auf der Bank: die Mitglieder eines Collegiums, im Hause das Gesinde, die Familienangehörigen und ebenso die Gäste. Der eigene Stuhl beim Mahle wie bei allen anderen Gelegenheiten ist eine Errungenschaft der späteren Zeit. Er lässt sich bezeichnen als der Fortschritt von der Gemeinschaftlichkeit zur Ausschliesslichkeit, Umschlag vom Communismus in Individualismus. Ob er lediglich durch das Motiv der grösseren Bequemlichkeit, Behaglichkeit des Sitzens, der Unabhängigkeit von Nachbarn bewirkt worden ist, gilt mir gleich, ich halte mich an die Thatsache: die Bank hat sich gespalten in Stühle, jeder Gast erhält bei Tisch seinen Stuhl für sich.

Derselbe Vorgang wiederholt sich bei allen oben genannten Utensilien. Einst assen alle Gäste aus der gemeinsamen Schüssel, wie es noch heutzutage auf dem Lande vielfach üblich ist, gegenwärtig hat jeder seinen eigenen Teller für sich. Wie die Bank den Stuhl, so hat die Schüssel den Teller aus sich entlassen.

---

dem Hausherrn und dem König gebührte; aus ihm ging später die sella curulis der patricischen Magistrate hervor, Mommsen a. a. O. S. 316. Die Symbolik des Stuhls und der Bank ist also bei den Römern ganz dieselbe wie bei den Germanen: die Bank das Zeichen der Gemeinschaft, der Stuhl das der Einzelmacht. Damit mag auch die deutsche Bezeichnung des ungarischen Stuhlrichters zusammenhängen, er war ursprünglich Richter der königlichen Dienstmannen (judex servientium) und urtheilte mit Geschwornen (jurati), daher der Stuhl-richter im Gegensatz der Bank-richter.

Einst tranken Mehrere aus einem und demselben Humpen, heutzutage hat Jeder sein eigenes Glas für sich — der Humpen entlässt das Glas aus sich, wie die Bank den Stuhl, die Schüssel den Teller*). Derselbe Vorgang wiederholt sich bei der Kanne und der Tasse.

Einst führte nur der Hausherr das Messer, jetzt hat es jeder Gast für sich.

Einst diente das Tischtuch allen Gästen gemeinsam zum Abwischen der Hände, heutzutage wird jedem seine eigene Serviette gereicht. Bank, Schüssel, Humpen, Messer, Tischtuch, alle lösen sich in kleinere Stücke auf, wie das Mahl selber in einzelne Gänge, der Gedanke der Separation in Anwendung auf die Tafel, — eine Gleichartigkeit der Entwicklung, die, wenn sie sich auch in der niederen Region des täglichen Lebens bewegt, doch den Beweis liefert, wie selbst hier eine gewisse Gesetzmässigkeit herrscht — die Welt des Kleinen und Kleinsten als Tummelplatz des Gedankens.

Zu den drei im Bisherigen aufgezählten Motiven der Anstandsgesetze in Bezug auf Abwehr des ästhetisch Anstössigen: der menschliche Körper — die Kleidung — die Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse — gesellt sich als viertes noch hinzu:

---

*) Dadurch hat sich das Vortrinken (S. 248) in Zutrinken verwandelt, das Anstossen der Gläser symbolisirt noch die alte Gemeinsamkeit des Trinkgefässes.

4. Die Sprache.

Ich unterscheide das Anstössige der Rede und das der Sprache, indem ich unter jener den Inhalt, Gedanken, unter dieser die Form, die sprachlichen Ausdrücke und Wendungen verstehe. Das Anstössige der Rede fällt unter die Kategorie des Indecenten (s. u.), das der Sprache unter die des ästhetisch Anstössigen.

Wie der Eindruck des Ekelhaften nicht bloss durch den sinnlichen Anblick, sondern auch durch wörtliche Schilderung des Widerwärtigen in uns hervorgerufen werden kann, so heftet sich der des ästhetisch Anstössigen nicht bloss an die sinnliche Erscheinung, sondern kann auch durch das Wort hervorgebracht werden.

Bekanntlich stellt die Sprache uns für manche Vorgänge und Gegenstände Ausdrücke und Redewendungen von ganz verschiedener Geltung zur Disposition, und es lassen sich mit Rücksicht darauf drei verschiedene Idiome unterscheiden: das des Dichters, des gesammten Volks, des Pöbels. Der bei weitem grössere Theil des Sprachschatzes bildet das Gemeingut des gesammten Volks, er begegnet uns ebenso sehr in der gehobenen, schwungvollen Sprache des Dichters wie in der Umgangssprache der Gebildeten und im Munde des Pöbels. Ueber dieses Niveau ragt aber ein gewisser Theil empor, der der dichterischen oder pathetischen Sprache eigenthümlich ist, und dessen Verwendung in der Umgangssprache (beispielsweise die Aufforderung seine »Zähren« zu trocknen, sein

»Antlitz« zu erheben) den Vorwurf der Lächerlichkeit begründen würde. Ein anderer Theil fällt unter dieses Niveau hinab, er bildet die Sprache des Pöbels, das Idiom der Rohheit, Gemeinheit. Mit ihm haben wir es hier zu thun.

Der Gebrauch aller ihm angehörigen Worte und Wendungen berührt uns widerwärtig, der Gebildete bedient sich ihrer nicht, er würde damit einen Verstoss gegen den Anstand begehen, es ist eine verrufene Region der Sprache, die er nicht betreten soll. Warum nicht? Darf er die Dinge selber berühren — und das ist die Voraussetzung, von der wir hier, wo wir es auch nicht mit dem inhaltlich Indecenten zu thun haben, ausgehen — was verschlägt die Verschiedenheit des blossen Ausdrucks? Weil an dem Ausdruck, den wir nur in dem Munde des Pöbels zu vernehmen gewohnt sind, für uns einmal die Vorstellung des Pöbelhaften, der Rohheit und Gemeinheit klebt (das französische: sent la halle), wer sich seiner bedient, führt das Fisch- und Waschweib in die Gesellschaft. Der Ausdruck als solcher ist daran regelmässig völlig unschuldig, manche derselben waren ursprünglich im allgemeinen Gebrauch und selbst in der Schriftsprache üblich, bis sie durch andere verdrängt und in jene niedere sprachliche Region hinabgedrückt wurden, die ihnen für uns den Stempel des Rohen aufprägt. Sie gleichen Münzen, welche ursprünglich voll ausgeprägt, aber im Lauf der Zeit abgegriffen und darum ausser Cours gesetzt worden sind. Vom rein

etymologischen Standpunkt aus ist diese Verschiedenheit in der Geltung der Worte nicht zu begreifen, sie ist lediglich das Werk eines langsamen sprachlichen Entwerthungsprocesses (linguistische Devalvation.)

Der Anstoss, den wir an diesen Ausdrücken nehmen, ist nicht moralischer, sondern ästhetischer Art. Es ist nicht die Berührung des Gegenstandes selber, gegen welche unser Gefühl Protest erhebt, sondern die Art, wie sie erfolgt, unser geistiges Auge wünscht ihn nicht in vollem grellen Licht, nicht in seiner abschreckenden Blösse und Nacktheit, in seiner derben, das Gefühl verletzenden Natürlichkeit und Rohheit wahrzunehmen, sondern in gedämpfter Beleuchtung, in einer gewissen Umhüllung. Und an Mitteln dazu lässt es die Sprache nicht fehlen. Vor allem sind es die Fremdwörter, welche in dieser Beziehung werthvolle Dienste leisten, und insbesondere ist es die Terminologie der Medicin, bei der die Umgangssprache zu dem Zweck eine reiche Anleihe gemacht hat, um körperliche Vorgänge, Leiden, Zustände auszudrücken. Sie haben den Vorzug, den Gegenstand von der wissenschaftlichen Seite zu schildern, ihm sozusagen den wissenschaftlichen Schleier überzuwerfen, und sie verbinden damit den Vorzug, dass sie nicht zu befürchten haben der Sprache des Pöbels anheim zu fallen. Ein zweites Mittel zu dieser sprachlichen Abmilderung, insbesondere in solchen Fällen, wo es sich um den Ausdruck der sittlichen Verwerflichkeit einer Person handelt, gewähren die Adjectiva. Die

mildernde Wirkung derselben beruht darauf, dass sie die Eigenschaft, welche sie aussagen, einem Substantiv hinzufügen, dem dieselbe als solchem nicht eigen ist, das Individuum wird also damit für die Vorstellung auf eine Linie gestellt mit allen andern, die derselben Kategorie angehören: das leichtsinnige, sittenlose Mädchen mit den Mädchen, das verworfene Weib mit den Weibern u. s. w., während die verächtliche substantivische Bezeichnung derselben aus ihnen eine eigene Kategorie macht, mit der Niemand, der ihr nicht angehört, etwas gemeint hat, es wird also dadurch eine Scheidewand zwischen ihnen und allen anderen errichtet. Die Derbheit und die Kraft der Sprache beruht vorzugsweise auf Substantiven, die Milde, Schonung, Abschwächung auf Adjectiven. Fremdwörter und Adjectiva bilden die sprachlichen Glacéhandschuhe der feinen Gesellschaft — der Gebrauch der Handschuhe ist für sie obligat.

Ich wende mich nunmehr der dritten Hauptkategorie des Anstössigen zu.

3) Das pathologisch Anstössige.

Der Anblick fremden Leidens verkümmert uns die eigene Freude, er eignet sich also nicht für das gesellschaftliche Zusammensein, bei dem es auf Erheiterung, Ausspannung, Erholung abgesehen ist. Wer leidet und sich nicht so weit überwinden kann, um Anderen den Anblick zu ersparen, soll sich nicht in den Kreis der Heiteren

mischen, er begeht damit etwas Gesellschaftswidriges, einen Verstoss, eine Rücksichtslosigkeit. Wie ein kalter Gegenstand dem warmen, mit dem er in Berührung gebracht wird, Wärme entzieht, so auch das Leid, das sich der Freude naht — das Gesetz der Ausgleichung der Temperaturdifferenz gilt auch in psychischer Beziehung, fremde Pein berührt peinlich, fremder Kummer verkümmert den Genuss, fremdes Leid verleidet die Freude, fremde Missstimmung verstimmt.

Darauf beruht die obige Kategorie des pathologisch Anstössigen, sie hat zum Gegenstande das Leiden, welches Andern in gesellschaftswidriger Weise den Zweck des geselligen Zusammenseins verleidet.

Das Leiden kann eine sehr verschiedene Gestaltung annehmen, und ich folge dem Vorbild der Sprache, indem ich drei Arten desselben unterscheide: Leiden, Leid, Leidenschaft. Ich glaube den Unterschied, den sie dabei im Auge hat, mit drei Worten wiedergeben zu können: Körper, Seele, Wille. Unter Leiden versteht die Sprache den mit physischen Schmerzen verbundenen Zustand der Störung des normalen Befindens des Körpers. Unter Leid den entsprechenden Zustand der Seele (Seelenleid), die durch schwere Schicksalsschläge darniedergebeugt ist und dem Gram, Kummer, Schmerz, der Trauer zu unterliegen droht — das gestörte Gleichgewicht der Seele. Unter Leidenschaft versteht sie den leidenden Zustand des Willens, der den auf ihn eindringenden

Reizen, Versuchungen keinen Widerstand entgegenzusetzen vermag, sei es dauernd oder vorübergehend (Affect), den Zustand der Ohnmacht, Machtlosigkeit, das gestörte Gleichgewicht des Willens.

Alle drei Zustände führen uns eine Störung des normalen Verhaltens vor Augen, unter der das Subject zu leiden hat, sie sind also pathologischer Art — was das Leiden für den Körper, bedeutet das Leid für die Seele, die Leidenschaft für den Willen: einen krankhaften Zustand. Damit glaube ich in der obigen Bezeichnung des pathologisch Anstössigen das Moment des Pathologischen gerechtfertigt zu haben, das Moment des Anstössigen bildet den Gegenstand der folgenden Ausführung.

Alles Leiden überträgt sich, wie so eben bemerkt ward, in abgeschwächter Weise auch auf denjenigen, der Zeuge desselben wird, er selber wird, wenn er nicht gänzlich abgestumpft oder empfindungslos ist, dadurch afficirt, in Mitleidenschaft gezogen. Aber nach Verschiedenheit der Art des fremden Leidens in sehr verschiedener Weise. Dasselbe kann ihn sympathisch oder antipathisch berühren, sein Bedauern, sein Mitleid oder seine Missbilligung, seinen Tadel hervorrufen; ersteres da, wo die Grösse desselben das Mass der von jedem Menschen dagegen aufzubietenden Willenskraft übersteigt, wie es bei unseren beiden ersten Arten des Leidens: dem Leiden des Körpers und dem Leid der Seele der Fall ist. Die

unwillkürliche praktische Bethätigung unseres Urtheils darüber ist das Mitleid, das eigene Mit-leiden (συμπαθεῖν, condolescere, daher »Condolenz« = Beileidsbezeugung). Wie bei der Berührung eines kalten Körpers mit einem warmen jener an Wärme gewinnt, was dieser abgiebt, so auch hier; durch unser Mitleid nehmen wir dem Leidenden einen Theil seiner Last ab (Theilnahme, Antheil nehmen) und gewähren ihm selber dadurch Erleichterung.

Der Vergleich mit der physischen Wärmeausgleichung trifft auch darin zu, dass es wie in der Körperwelt, so auch in der geistigen gute und schlechte Wärmeleiter gibt: mitleidige und hartherzige Naturen.

Bei der sympathischen Gefühlserregung, die, was uns hier nicht interessirt, auch bei der Freude Statt finden kann, ist das Gefühl, das durch den Andern in uns erregt wird, dem seinigen, wenn auch dem Grade nach verschieden, doch der Art nach gleich. Ganz anders bei der antipathischen Gefühlserregung, hier berührt uns das Leiden des Andern widerwärtig, es erregt Missbilligung in uns. Dies ist da der Fall, wo den Willen in unsern Augen der Vorwurf trifft, dass er demselben keinen Widerstand entgegengesetzt hat; das Weitere wird unten angegeben werden.

1. Das sympathisch Anstössige.

Wie kann dasselbe anstössig sein, wenn es, wie oben zugestanden ward, einen gerechten Anspruch auf unsere Theilnahme hat? Aus demselben Grunde, aus dem auch

dasjenige, dessen Vornahme durch die Natur geboten ist, anstössig sein kann (S. 383), nämlich darum, weil es nicht wahrnehmbar werden soll. Der Kranke mag dem Arzt und den Seinigen die Schmerzen klagen, in das Herz des Freundes mögen wir unsern Kummer ausschütten; aber was sich ihnen gegenüber ziemt, ziemt sich darum nicht auch für die Welt. Auch der gerechteste Anspruch kann am unrechten Ort und zur unrechten Zeit geltend gemacht werden; dieselbe Beschränkung in Bezug auf Zeit und Ort, welche das Recht aufstellt in Bezug auf die Geltendmachung rechtlicher Forderungen*), gilt auch für den moralischen Anspruch auf Mitleid und Theilnahme. Ihn am unrechten Ort und zur unrechten Zeit erheben, heisst das Mitleid erpressen, und solche Erpressungsversuche weist die Gesellschaft mit Fug und Recht zurück. Nicht sie ist rücksichtslos, wenn sie den Kranken, Betrübten, Gebeugten nicht im Kreise der Heiteren zu sehen wünscht, sondern er, wenn er sich eindrängt; kann er ihnen den Anblick seiner Leiden, Schmerzen, Qualen nicht durch Aufbietung seiner Willenskraft ersparen, so soll er zu Hause bleiben. Nicht die Gesellschaft trifft der Vorwurf des Egoismus, dass sie ihm den Zutritt versagt — dieser Egoismus ist vollauf berechtigt, er macht nur das Grundgesetz einer jeden Gesellschaft geltend, sowohl der im juristischen als im geselligen Sinn, welches von jedem Mitgliede ein gesell-

*) l. 32 pr. de usur. (22. 1) ... opportuno loco l. 39 V. O. (45. 1) inopportuno loco vel tempore.

schaftsmässiges Verhalten erfordert — der Vorwurf des Egoismus trifft ihn, der rücksichtslos genug ist, Andern durch den Anblick seiner Schmerzen oder seines Leids die Freude zu verleiden. Darum erklärt die Gesellschaft sein Unterfangen mit Recht für anstössig. Das Trauerkleid gehört nicht auf den Ball, Thränen und Klagen nicht in eine heitere Gesellschaft, sowenig wie umgekehrt ein Ballkleid in eine Trauerversammlung oder wie Scherze und Spässe hinter der Leiche — Freude und Heiterkeit haben ebenso ihr gutes Recht wie Schmerz und Trauer.

Das sympathisch Anstössige in diesem Sinn umfasst zwei Arten: das körperlich und das seelisch Anstössige, das Leiden und das Leid. Ueber letzteres habe ich nichts zu bemerken, dagegen habe ich über ersteres einige Worte hinzuzufügen.

Das gegen alle unangenehmen Eindrücke empfindliche Gefühl der feineren Gesellschaft hat demselben eine weitere Ausdehnung gegeben, als der Gesichtspunkt eines Leidens mit sich bringt, und zwar in einer doppelten Richtung. Einmal, indem es auch die Aeusserungen des blossen körperlichen Unbehagens für anstössig erklärt. In der guten Gesellschaft soll Jeder den Schein erregen, dass er sich körperlich wohl befinde, er darf nicht zeigen, dass ihn körperlich irgend etwas belästige, dass körperliche Beschwerden oder Unbequemlichkeiten seine Aufmerksamkeit von ihr abwenden. Sodann durch die Anforderung, dass ihr der Anblick körperlicher Schä-

den, Gebrechen, Deformitäten, soweit sich dies beschaffen lässt (S. 424), erspart bleibe; die Anstandsregeln in Bezug auf das pathologisch Anstössige treffen hier mit denen des ästhetisch Anstössigen (S. 422) zusammen — nur der Studirende auf deutschen Universitäten scheut sich nicht, mit einem von Heftpflastern bedeckten Gesicht Vorlesungen und Gesellschaften zu besuchen.

2. Das antipathisch Anstössige.

Der Unterschied dieser zweiten Kategorie von der ersten beruht auf der Zurechnung des leidenden Zustandes zur eigenen Schuld. Dem Leidenden der ersten Kategorie halten wir sein Leiden zu gute, wir nehmen nur daran Anstoss, dass er uns zu unfreiwilligen Zeugen desselben macht, dem der zweiten Kategorie dagegen machen wir aus dem Leiden selber einen Vorwurf, jener verletzt uns dadurch, dass er sein Leiden zeigt, dieser dadurch, dass er demselben nachgibt. Der antipathische Charakter dieser Art des pathologisch Anstössigen beruht auf der mangelnden Selbstbeherrschung.

Ich unterscheide zwei Arten derselben. Die eine ist diejenige, deren ich oben gedachte: der Ausbruch der Leidenschaft, die momentane Machtlosigkeit des Willens gegenüber dem plötzlich auf ihn eindringenden Affect. Die Sprache bedient sich für den Vorgang des Bildes des »Aufbrausens, Aufwallens« (des Wassers) und des »Aufloderns« (der Flamme.) Ich wähle dafür den Ausdruck der Heftigkeit. Ihr Charakter liegt beschlossen in den beiden Zügen

des Momentanen und des Gewaltsamen, es ist die plötzliche Erregung des Gemüths, die sich nach Art einer vulkanischen Eruption Luft macht — Blitz und Sonne bei heiterem Himmel, das Gewitter des Willens. Die zweite Art bezeichne ich als üble Laune. Sie vergegenwärtigt uns die Machtlosigkeit des Willens gegen die kleinen Leiden und Anfechtungen des täglichen Lebens.

Die üble Laune enthält das psychische Seitenstück des soeben erwähnten körperlichen Unbehagens, wir können sie als den Zustand des seelischen Unbehagens definiren. Die Sprache hat eine grosse Fülle von Ausdrücken für sie, als könnte sie des Guten nicht genug thun · verstimmt, missgestimmt, missvergnügt, missmuthig, schlecht gelaunt, übel gelaunt, schlecht aufgelegt, mürrisch, reizbar, verdriesslich, ärgerlich, wozu die Sprache des Volks und die Provinzialdialekte noch manche andere hinzugefügt haben. Unter allen Typen des gesellschaftswidrigen Menschen ist der Verstimmte der unleidlichste. Er ist die Drohne in der Gesellschaft, die sich auf Kosten der Arbeitsbienen zu nähren sucht, er trägt nicht bloss selber nichts bei zum gemeinsamen Zweck, sondern verkümmert den Andern die Erreichung desselben — der dürftige, kümmerliche, klägliche, schwächliche Egoist, der die Gesellschaft als bequemen Ablagerungsplatz für seine üble Stimmung betrachtet, die er für sich zu Hause nicht bemeistern kann — ein Räuber an fremder Freude und Heiterkeit, den man moralisch vor die Thüre setzen sollte. Die

Entschuldigung, die der Heftige für sich anführen kann, dass die Plötzlichkeit der Erregung ihn vorübergehend der Selbstbeherrschung und Fassung beraube, steht ihm nicht zu Gebote, denn er ist in der Lage sich auf das Zusammensein mit Anderen vorzubereiten, sich vorher zusammenzunehmen und alles dasjenige, was ihn verdriesst und verstimmt, zu Hause zu lassen. Darum trifft ihn der Vorwurf der mangelnden Selbstbeherrschung in ungleich höherem Grade als den Heftigen. Letzterer wird durch den Anlass zur Leidenschaftlichkeit überrascht, derselbe trifft ihn völlig unvorbereitet, jener kennt den Gegner, den er zu überwinden hat, aber er besitzt nicht die Lust oder das geringe Mass der Kraft, um sich seiner zu erwehren. Wir begreifen und verzeihen es, wenn Jemand sich durch wirkliches Seelenleid danieder drücken lässt, aber was den Verstimmten drückt, ist nicht Seelenleid, sondern das sind die kleinen Leiden, Verdriesslichkeiten, Anfechtungen des menschlichen Lebens, die Nadel- und Mückenstiche, denen Jeder ausgesetzt ist, und denen auch die gewöhnliche Willenskraft soweit gewachsen sein soll, um ferner stehende Personen nicht unter dem Eindruck leiden zu lassen. Die Stimmung, die Jeder, der sich an einem geselligen Zusammensein betheiligen will, mitzubringen hat, soll eine heitere sein, sein Gesicht soll dem unumwölkten Himmel gleichen, bei dem es Jedem wohl ist. Das Gesicht des Verdriesslichen dagegen vergegenwärtigt uns den umwölkten Himmel, die Missstimmung aber, die er selber

mitbringt, erzeugt dieselbe nach dem Gesetz der psychischen Ausgleichung der Stimmung auch in Anderen.

Einen gesteigerten Grad nimmt das Anstössige der Aeusserung der Missstimmung dann an, wenn ihr zu allem Ueberfluss noch die Absicht zu Grunde liegt, die Theilnahme Anderer zu erregen, sich als Opfer der Tücke des Schicksals aufzuspielen — die Selbstglorificirung jener Kreuzträger, deren Kreuz aus Pappe besteht, und die gleichwohl fremde Unterstützung in Anspruch nehmen, um nicht unter der Last zu erliegen, Bettler, welche die Hand nach dem ebenso werthlosen wie gedankenlos verabfolgten Almosen des fremden Bedauerns ausstrecken. Wer kennt nicht Individuen, auf welche diese Beschreibung passt? Das bejammernswerthe weibliche Wesen, welches sich stets »höchst angegriffen« oder »nervös« fühlt, niemals gut geschlafen hat und doch keine Einladung ablehnt, der unglückliche Kartenspieler, dem ein schadenfroher Dämon stets schlechte Karten in die Hand spielt, der stets über sie klagt und doch nie eine Aufforderung zum Spielen zurückweist. Gehören Klagen an sich schon nicht in die Gesellschaft, selbst nicht die über wirkliches Leid, so noch weniger die über die Armseligkeiten und Nichtigkeiten des Lebens.

Bei der zweiten Art des antipathisch Anstössigen: dem Ausbruch der Heftigkeit gesellt sich zu den beiden Gründen seines antipathischen Charakters, die es mit der ersten theilt: der Störung unserer Behaglichkeit und dem Missfallen an dem Mangel der Selbstbeherrschung noch

ein drittes: die Bedrohung des gesellschaftlichen Sicherheitsgefühls hinzu. Die schlechte Laune beeinträchtigt lediglich die Behaglichkeit, Annehmlichkeit des geselligen Verkehrs, sie verkümmert uns bloss die Stimmung, die Heftigkeit dagegen tastet die unerlässliche Bedingung alles geselligen Beisammenseins an: den gesellschaftlichen Frieden, die Sicherheit des Verkehrs. Was heute Diesem geschieht, kann morgen uns geschehen, wir alle fühlen uns in unserer Sicherheit bedroht, wie wenn wir von einem Falle des Strassenraubs vernehmen; es ist ein gemeinsames Interesse Aller, den Frieden in der Gesellschaft aufrecht zu erhalten, die Bedrohung desselben durch den Heftigen ebenso wenig zu dulden, wie die durch den Strassenräuber.

Und selbst damit ist das Sündenregister der Heftigkeit noch nicht zum Abschluss gebracht. Sie kann selbst unser Rechtsgefühl verletzen. Dies ist der Fall, wo sie sich in ihrer Masslosigkeit zur Ungerechtigkeit hinreissen lässt. Wir befinden uns dann in der peinlichen Lage, entweder das Unrecht schweigend mit ansehen zu sollen oder Partei zu ergreifen und uns selber an dem Streit zu betheiligen, das eine eben so unerfreulich wie das andere.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, dass wenn, wie früher (S. 382, 415) gezeigt, alles Anstössige auf der Verletzung unseres Gefühls beruht, das Anstössige des Ausbruches der Leidenschaft in der Gesellschaft in Bezug auf die Mannigfaltigkeit der Gefühle, die dadurch verletzt

werden, alle anderen gesellschaftlichen Verstösse weit hinter sich lässt. Mit ihnen allen theilt dieser Verstoss die Störung unseres Behaglichkeitsgefühls, mit einigen von ihnen die Verletzung unseres sittlichen Gefühls durch die mangelnde Selbstbeherrschung, ihm eigenthümlich ist die Bedrohung unseres Sicherheitsgefühls, und, wenn der Fall darnach angethan ist, die Verletzung unseres Rechtsgefühls. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet ist mithin dieser Verstoss der schwerste von allen, und keiner schliesst in dem Masse die Gefahr unheilvoller Folgen in sich wie er: persönliche Entfremdung, Entzweiung, Hass, Feindschaft, bei dem gemeinen Mann noch Schlägerei und selbst Todtschlag (S. 264). So erklärt sich die Strenge der Beurtheilung, der er selbst bei Völkern auf niederer Culturstufe ausgesetzt ist. Massvolles, ruhiges, würdiges Wesen, Selbstbeherrschung in Bezug auf Unterdrückung aller leidenschaftlichen Regungen und Aufwallungen gilt den Indianern Nordamerikas als unerlässliche Eigenschaft des richtigen Mannes, und die türkische Sitte verpönt nichts so streng als Heftigkeit, Leidenschaftlichkeit, Zank und Streit*). Frieden ist das erste und oberste Grundgesetz des geselligen Verkehrs, er aber kennt keinen gefährlicheren Feind als die Heftigkeit.

*) C. N. Pischon, der Einfluss des Islam auf das häusliche, sociale und politische Leben seiner Bekenner. Leipzig, 1881 S. 31: »Ein heftiges Aufbrausen, ein öffentliches Wortgezänk gilt bei den Muhamedanern für höchst unanständig und kommt daher nur bei Personen der niedrigsten Klasse der Bevölkerung und auch da selten vor«.

Unter den Fällen des Ausbruchs der Heftigkeit hebt die Sprache einen als ganz besonders gravirend hervor, denjenigen nämlich, wo der Vorgang sich in einer Weise abspielt, dass er die allgemeine Aufmerksamkeit der Anwesenden: öffentliches Aufsehen erregt. Die Sprache hat dafür die Ausdrücke einer »Scene«, eines »Auftritts«, »Eclats«. Die beiden ersten Ausdrücke führen uns das Bild des Theaters vor Augen: auf der Bühne denjenigen, der die Scene, den Auftritt macht, neben ihm das unfreiwillige Opfer seiner Heftigkeit, im Zuschauerraum das Publikum, das den Vorgang stumm mit ansieht.

Das Gravirende des Vorgangs, welches die Sprache richtig herausgefühlt hat, indem sie für ihn besondere Ausdrücke geschaffen hat, liegt in zwei Umständen. Einmal in der Oeffentlichkeit des Verstosses — er spielt sich nicht bloss demjenigen gegenüber ab, der das Opfer der Heftigkeit wird, sondern vor den Augen der ganzen Gesellschaft. Nach dieser Seite bildet er das Seitenstück zum Aergerniss (S. 390), letzteres ist die Oeffentlichkeit des Unsittlichen, jener die des Anstössigen, dort wird die Moral, hier die Sitte in einer Weise übertreten, dass sie die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zieht, öffentlichen Anstoss erregt, der Fall liefert uns ein neues Beispiel des öffentlich Anstössigen (S. 389, 421). Sodann in der eigenthümlichen Art, wie er sich mit der Grundidee des geselligen Zusammenseins in Widerspruch setzt. Letzteres ist berechnet auf gemeinsame Mit-

wirkung Aller, jeder hat die Rolle des Mitspielers, keiner soll zu der des blossen Zuschauers oder Zuhörers verurtheilt werden. Der Zweck eines jeden geselligen Zusammenseins ist die Unterhaltung d. i. das gemeinsame Herbeischaffen des Stoffes, dessen die Gesellschaft zu ihrem Unterhalt in geistiger Beziehung bedarf. Keiner soll, wie die Sprache sich treffend ausdrückt, »das grosse Wort führen, das Wort allein an sich reissen«, nach Art des Schauspielers allein reden, während die Anderen zuhören. Das Bestreben, sich auf Kosten der Uebrigen geltend zu machen, stigmatisirt die Sprache mit der Wendung »sich aufspielen« (dasselbe Bild im Französischen: poser und la pose) es ist dasselbe Bild, wie bei der »Scene« und dem »Auftritt«, es zeichnet uns den Mann, der aus der Reihe der Uebrigen hervortritt, um sich die Rolle des Spielers anzueignen und ihnen die der blossen Zuschauer zu überweisen. Aus dem richtigen Gefühl von dem auf gemeinsame Action berechneten Zweck des geselligen Zusammenseins erklärt sich die Scheu so vieler Menschen, in der Gesellschaft Gegenstand der allgemeinen Aufmerksamkeit zu werden. Es ist nicht blosse Aengstlichkeit oder das Gefühl der gesellschaftlichen Unsicherheit, das dem zu Grunde liegt, sondern die richtige Empfindung, dass die Erregung der allgemeinen Aufmerksamkeit, auch wo sie dem Wunsche Aller entspricht, eine Unterbrechung des normalen Verlaufs der geselligen Unterhaltung, ein passives Verhalten der übrigen Mitglieder in sich

schliesst, das sich damit nicht verträgt. Darum berührt uns auch die Pause in der allgemeinen Unterhaltung so unangenehm — das Räderwerk, das im ständigen Gang erhalten werden sollte, steht still, alle Anwesenden verhalten sich passiv — eine vorübergehende geistige Bankerotterklärung der Gesellschaft. Zu diesem passiven Verhalten, das in den letzteren beiden Fällen freiwillig ist, werden die Theilnehmer einer Gesellschaft bei der Scene oder dem Auftritt wider ihren Willen genöthigt, und darauf beruht der gesteigerte gesellschaftswidrige Charakter derselben.

Eine Scene kann sich auch in anderer als der hier angenommenen Weise abspielen, es lassen sich zwei Arten unterscheiden: die obige, welche mit einer gesellschaftlichen Katastrophe endigt — auf diesen Fall zielt ausschliesslich der oben erwähnte Ausdruck: Eclat, es ist die Bombe, die in eine friedliche Gesellschaft hineinplatzt — und die friedfertige, harmlose, welche bloss dadurch Anstoss erregt, dass sie einen Akt, den zwei Personen für sich allein abmachen sollten, den Blicken Aller preisgiebt z. B. eine stürmische oder theatralische Wiedererkennungs- und Begrüssungsscene zweier langgetrennter Freunde, sie geräth leicht in Gefahr auf die Zuschauer eine erheiternde Wirkung auszuüben, dem Fluch des Lächerlichen zu verfallen. Die obige Ausführung wird gezeigt haben, warum auch sie anstössig ist — in der

guten Gesellschaft soll Niemand, der nicht dazu genöthigt wird, die allgemeine Aufmerksamkeit erregen.

Die Summe der bisherigen Ausführung über das antipathisch Anstössige fasst sich in die positive Anstandsregel zusammen: Unterdrückung aller Gemüthsstimmungen und leidenschaftlichen Erregungen, welche dritte Personen unangenehm berühren können; der Mann der feinen Gesellschaft soll der Anforderung entsprechen, welche ein römischer Jurist für den Richter aufstellt: sein Gesicht soll nicht kundgeben, was im Innern vorgeht*). Dasselbe Gebot, welches die Moral an den inneren Menschen richtet, erhebt die Sitte an den äusseren: Selbstbeherrschung. Die Uebertretung desselben in der letzteren Richtung wird von der feinen Gesellschaft strenger beurtheilt als in der ersteren. Nachsichtig in Bezug auf moralische Schwächen und Verirrungen, durch die sie sich in ihrem Behagen nicht gestört sieht, wenn sie in ihren Augen dem Menschen nicht zur Unehre gereichen, ist sie streng in der Rüge gesellschaftlicher Verstösse, welche dem Behagen des geselligen Zusammenseins Eintrag thun und einen Missklang in die Stimmung bringen. Sie sieht darüber hinweg, dass der Mann der Leidenschaft des Spiels fröhnt, aber wenn er an der Bank steht oder am Spieltisch sitzt, soll er durch keine Miene verrathen, dass der Verlust ihm nahe geht.

*) l. 19 § 1. de off. praef. (1. 18) neque excandescere ... neque inlacrymari oportet, id enim non est constantis et recti judicis, cujus animi motum vultus detegit.

Sie bekümmert sich nicht darum, wie die Frau ihr Gesinde behandelt: hartherzig, launisch, tyrannisch. Aber wenn Gäste anwesend sind, soll kein Vorwurf gegen dasselbe über ihre Lippen kommen; was auch geschieht, nichts soll sie aus der Fassung bringen, nichts den Schein des Gleichmuths, der Milde und der Nachsicht, mit der sie alles über sich ergehen lässt, beeinträchtigen, — der Teufel muss Engel sein. Und die Erfahrung zeigt, dass das Gebot durchführbar ist. Es ist das Virtuosenthum der gesellschaftlichen »Tournüre« der vornehmen gesellschaftlichen Erziehung, welche uns den Menschen in dieser tadellosen äusseren Vollendung vor Augen führt. Die Griechen rühmten an den Spartanern die eiserne Willenskraft, den Heroismus der Selbstüberwindung, die sich durch nichts aus dem Gleichgewicht bringen liess, sie wussten von einer Spartanerin zu erzählen, der der Anblick der ihr gebrachten Leiche ihres in der Schlacht gefallenen Sohnes keinen anderen Ausruf entlockte, als: ich wusste, dass er sterblich war. Auch wir haben unsere Spartaner und Spartanerinnen, der Schauplatz für die Bethätigung ihrer Seelengrösse ist der Salon, der spartanischen Mutter setzen wir als Seitenstück unsere heutige Salondame entgegen, welche keine Miene verzieht, wenn ihr kostbares Geschirr in Trümmer geht, das Weinglas oder die Saucenschale ihren Inhalt über das Kleid ergiesst, — *das Salonspartanerthum der modernen Welt*.

Der Spielraum zur Bethätigung dieser Seelengrösse ist

lediglich das Aeussere des Menschen, das Innere kann dazu einen grellen Contrast bilden. Aber verkennen lässt sich doch nicht, dass die Selbstbeherrschung, die der Mensch in Bezug auf das Aeussere sich anzueignen genöthigt worden ist, wenn ihm nicht letzteres in der Erziehung als das einzig Erstrebenswerthe hingestellt wurden, dem Menschen auch in Bezug auf das Innere zu gute kommt, ich beziehe mich in diesem Punkt auf meine frühere Bemerkung über den erzieherischen Einfluss der feinen Form auf den innern Menschen (S. 341).

Ich habe schliesslich noch einer Erscheinung zu gedenken, welche uns in Bezug auf das antipathisch Anstössige jene Uebertreibung eines an sich richtigen Gedankens aufweist, deren wir oben (S. 375) gedachten, und der wir noch öfters begegnen werden. Der Ton der vornehmen Welt hat mancher Orten — in erster Linie ist hier wiederum England zu nennen — das Verbot der Heftigkeit bis zu dem der Lebhaftigkeit gesteigert. Der Mann, wie sie ihn verlangt, soll nie warm werden, an nichts ein lebhaftes Interesse verrathen, nach der Anweisung, die Lord Chesterfield seinem Sohne gab, darf er nicht einmal lachen, nur lächeln, der Ton seiner Stimme soll stets gedämpft sein, nie sich zum vollen Klange erheben, sein Gesicht soll unveränderlich denselben kühlen, gleichgültigen, gelangweilten Ausdruck behalten — die Leidenschaftslosigkeit abgetödtet bis zum Schein der Gefühls- und Empfindungslosigkeit, der steinerne Gast, in

dessen Nähe es einen Menschen mit gesundem Gefühl fröstelt, eine Carrikatur des natürlichen Menschen. Das Motiv, dem er seinen Ursprung verdankt, ist das Bestreben der höheren Stände, sich durch eine Art des Benehmens, die der gebildete Mann der Mittelstände allerdings zu verständig ist nachzuäffen, von den übrigen abzuheben, dasselbe ungesunde Motiv der Standeseitelkeit, dem wir bereits so vielfach, z. B. bei der Mode (S. 234) und anderwärts (S. 353) begegnet sind. Es sind die kleinen Füsse der Chinesin, die Adlerklauen des vornehmen Mannes, die blassen Wangen der vornehmen Dame, d. h. die Unnatur als Zeichen der sich spreizenden Vornehmheit, in Wirklichkeit das testimonium paupertatis derselben, denn die wahre Vornehmheit bedarf solcher künstlicher Erkennungszeichen nicht, sie ist schon als solche erkennbar. Zwischen der Siedehitze des Blutes, wie sie in der Leidenschaft, und dem Gefrierpunkt desselben, wie er in dieser künstlich erzwungenen eisigen Kälte zur Erscheinung gelangt, liegt in der Mitte die natürliche Blutwärme des Herzens, und sie ist die richtige Temperatur des geselligen Verkehrs. Eine Gesellschaft, die sie nicht ertragen kann, ist ungesund, blasirt, überreizt, sie beraubt sich selber der schönsten Blüthen des geselligen Lebens, die wie alles Leben nur in der Wärme gedeihen, nicht in der Eisregion, wo alles Leben erstarrt, ihr richtiger Platz ist der Nordpol.

4) Das sexuell Anstössige (das Indecente).

Die gegenwärtige Kategorie des Anstössigen hebt sich von den vorhergehenden durch folgende drei Punkte ganz scharf und bestimmt ab. Zunächst durch ihren Gegenstand. Der Angelpunkt, um den diese Art des Anstössigen sich dreht, ist der Gegensatz der Geschlechter, ein Motiv des Anstössigen, das uns im Bisherigen noch nicht begegnet ist, und das ich durch den Zusatz des Sexuellen kennzeichne. Sodann durch den Einfluss, den hier die Verschiedenheit der Person begründet, in deren Gegenwart der Verstoss begangen wird: des Zeugen des Anstössigen (S. 382). In Bezug auf einen Verstoss, der unter eine der drei übrigen Kategorien fällt, begründet die Verschiedenheit des Zeugen keinen Unterschied. Ob derselbe in Gegenwart von Männern oder Frauen, näher oder ferner stehenden Personen, Erwachsenen oder Kindern geschieht, ist vollkommen gleichgültig, die entsprechenden Anstandsgebote verpflichten schlechthin, absolut, ohne Unterschied der Person. Für das sexuell Anstössige dagegen ist das persönliche Moment von ganz entscheidendem Einfluss. Der Mann darf in der Unterhaltung mit Männern, die Frau in der mit Frauen Dinge besprechen, welche Personen des andern Geschlechts gegenüber zu berühren eine schwere Verletzung des Anstands enthalten würde — sexuell innerhalb desselben Geschlechts verstattet, ist es jenseits desselben verpönt. Aber selbst bei Personen desselben Geschlechts behauptet es nicht stets denselben Cha-

rakter. Was der Erwachsene mit Erwachsenen behandeln darf, ziemt sich nicht für die Ohren des Kindes, und die Freiheit, die man sich genauen Bekannten gegenüber verstatten darf, nicht ferner stehenden Personen gegenüber. Das Anstössige der übrigen Kategorien ist, von den oben (S. 383, 384) hervorgehobenen Modificationen abgesehen, stets anstössig, das Indecente nur unter gewissen Voraussetzungen.

Damit hängt der dritte Unterschied beider zusammen. Das Anstössige der drei anderen Kategorien ist stets nichts anders als anstössig, das der gegenwärtigen Kategorie dagegen kann je nach Verschiedenheit der Umstände einen äusserst verschiedenartigen, nämlich einen sechsfachen Charakter annehmen, es kann sein geboten — indifferent — taktlos — anstössig — unsittlich — rechtlich strafbar — es schillert wie das Chamäleon in allen Farben.

Die Sprache hat für das sexuell Anstössige vier verschiedene Ausdrücke von einer begrifflich etwas verschiedenen Nüancirung, die aber für meine Zwecke ohne Interesse ist: obscön, indecent, lasciv, schlüpfrig. Die drei ersten sind Fremdwörter, lediglich das letztere deutschen und, wie es scheint, relativ recht späten Ursprungs*, eine Thatsache, die mir beachtenswerth genug

*, Bei Weigand, deutsches Wörterbuch, finde ich als äusserste Gränze das funfzehnte, beziehungsweise das vierzehnte Jahrhundert genannt.

erscheint, um sie hervorzuheben und um daran die Frage zu knüpfen, deren Beantwortung ich dem Sprachforscher überweise, ob unsere Vorfahren erst so spät zum Bewusstsein des Indecenten gekommen sind. Unter den vorgenannten Ausdrücken greife ich den des Indecenten als den meiner Ansicht nach passendsten heraus.

Worauf beruht nun das Anstössige des Indecenten? Der Gegensatz der Geschlechter ist eine Thatsache der Natur, ganz so wie jede andere, wie Alter und Jugend, Leben und Tod; warum sollen wir diese Thatsache nicht ebenso unbefangen besprechen, wie alle andern? Weil das Schamgefühl seinen Bann auf sie gelegt hat? Aber warum nimmt dasselbe an ihr Anstoss? Hat der Mann sich zu schämen, dass er Mann, die Frau, dass sie Frau ist? Das Schamgefühl ist nichts Ursprüngliches, dem Menschen Angebornes, sondern der Niederschlag der Geschichte, ganz ebenso wie das sittliche Gefühl und das Rechtsgefühl, und die mosaische Schöpfungsgeschichte hat vollkommen das Richtige getroffen, wenn sie dasselbe erst mit dem Sündenfall entstehen lässt — Adam und Eva im Paradiese, d. h. der Mensch im Beginn der Geschichte hat an dem Gegensatz der Geschlechter keinen Anstoss genommen.

Das Motiv des Indecenten ist praktischer Art, es ist gelegen in der Erkenntniss seiner Gefährlichkeit; das Indecente verhält sich zum sexuell Unsittlichen wie das Gefährliche zum Schädlichen (S. 260), es ist nicht schon als solches unsittlich, aber es ist darnach angethan,

dem Unsittlichen den Weg zu bereiten; das Verbot des Indecenten im Verkehr beider Geschlechter fällt unter den Gesichtspunkt der sexuellen Sicherheitspolizei (S. 262).

Die Sprache hat dies in ihrer Weise treffend ausgedrückt. Sie bezeichnet dasselbe als »schlüpfrig«: wo es schlüpfrig ist, gleitet, wer nicht völlig sicher geht, leicht aus; als »locker«: der feste Boden der sittlichen Grundsätze wird dadurch »gelockert« — auf solchem Boden kann die Tugend leicht zu Fall kommen.

Für die richtige Auffassung des Indecenten ist es höchst wesentlich, die beiden angegebenen Züge, den negativen, dass es nicht schon als solches unsittlich ist, und den positiven, dass es der Tugend Gefahr droht, streng aus einander zu halten. Indecente Aeusserungen in Gegenwart von Personen des andern Geschlechts können aus dem Munde eines Mannes kommen, der damit nicht die mindeste unsittliche Absicht verbindet, ja nicht einmal das Bewusstsein ihres anstössigen Charakters hat, er begeht damit einen gesellschaftlichen Verstoss, den man seiner mangelhaften Erziehung zu gute halten kann, aber nichts Unsittliches, er vergeht sich gegen die Sitte, nicht gegen die Moral — das Indecente ist als solches nicht unsittlich.

Aber das Indecente kann subjectiv der bösen Absicht dienen, in diesem Fall nimmt es den Charakter des subjectiv Unsittlichen an. Der Versucher bedient sich

desselben, um seinen Angriff auf die weibliche Tugend vorzubereiten, den festen Boden der sittlichen Grundsätze zu lockern, als Fühler, Taster, wie weit er bei der Verfolgung seines Zweckes vorschreiten darf. Lockere, zweideutige Reden sind die ersten Approchen des Feindes, der die Festung zu erobern gedenkt, ein Angriff aus weiter Ferne vorbereitet, der, wenn er zurückgeschlagen wird, ihm keine Demüthigung einträgt, wenn er gelingt, ihn ermuthigt weiter zu gehen. Die Region des Indecenten stellt den Festungsrayon der weiblichen Keuschheit und Tugend dar, in dem kein ehrbares Weib den Mann dulden soll, gleichgültig, ob ein Angriff von ihm zu besorgen steht, und ob sie sich sicher genug fühlt, denselben abzuwehren. Es handelt sich dabei nicht um das Individuelle des einzelnen Falles, die Gefahr, die dieser Frau von diesem Manne, sondern um diejenige, welche das Indecente dem ganzen Geschlechte droht. Es steht hier ein gemeinsames Interesse des ganzen Geschlechts auf dem Spiel, das jedes Mitglied desselben zu wahren so berufen wie verpflichtet ist. Was würde aus den Schwachen und Gefährdeten, wenn die Starken und Ungefährdeten sich hier lediglich durch ihr persönliches Interesse leiten lassen wollten? Gerade sie sind in erster Linie berufen, den von der Sitte mit weisem Vorbedacht errichteten Schutzrayon der weiblichen Keuschheit und Tugend zu vertheidigen, und wenn es wahr ist, was ich in meiner Schrift über den Kampf ums Recht ausgeführt habe, dass der Mann

nicht bloss Kämpfer sein soll für sein Recht, sondern für das Recht überhaupt, so ist es nicht minder wahr, dass das Weib nicht bloss Kämpferin sein soll für ihre Keuschheit und Tugend, sondern für die weibliche Keuschheit und Tugend überhaupt. Dieselbe Aufgabe, die beim Recht dem Manne zufällt, liegt bei diesem Stück der Sitte dem Weibe ob, und die tugendhafte Frau fühlt dies richtig heraus. Der moralische Widerwille und Ekel, den sie gegen das Obscöne empfindet, hat nicht darin seinen Grund, dass ihr persönlich von demselben Gefahr droht — weit entfernt, sich dadurch gefährdet zu finden, fühlt sie sich im Gegentheil dadurch abgestossen.

Diese ihre Abneigung aber beruht nicht auf einem angebornen Instinkt oder Widerwillen, sondern auf der ihr durch die Erziehung zu gute gekommenen Uebertragung der Erfahrungen des ganzen Geschlechts. Das Schamgefühl des Weibes ist anerzogen, und seine Bedeutung liegt nicht nach der psychologischen oder sittlich ästhetischen Seite hin, wornach es als Missfallen der reinen Natur am Schmutzigen, Gemeinen zu definiren wäre, sondern nach der praktischen — es ist das Fühlhorn der weiblichen Keuschheit gegenüber der Gefahr.

Gefährlichkeit für die Tugend des Weibes — damit glaube ich das Wesen des Indecenten wiedergegeben zu haben. Jedes Wort verdient hier Beachtung.

Es ist das Weib, um das es sich beim Indecenten handelt. Nur das Weib ist gefährdet, nicht der Mann, das

Weib ist der angegriffene, der Mann der angreifende Theil. Die Frau ist es gewesen, welche das Indecente unter den Bann gethan hat, indem sie dem Manne die Alternative stellte: wähle zwischen mir und dem Indecenten; soll ich in der Gesellschaft der Männer erscheinen, so muss ich sicher sein, dass nicht das Gemeine mein Ohr verletze, sollen die Grazien Dein Mahl verschönen, so müssen die Faune den Platz räumen. Es hat lange Zeit gekostet, bis sie ihre Forderung durchgesetzt hat. Aber es ist ihr gelungen. Die Verpönung des Indecenten ist das Verdienst der Frau. Und der Mann hat es nicht zu bereuen, ihr nachgegeben zu haben — was er der Frau gethan, hat er sich selber gethan, er verdankt seinem Entschluss den sittlich veredelnden Einfluss des Weibes in der Gesellschaft, die Keuschheit der Jungfrau, die Treue der Gattin.

Es ist die Tugend des Weibes, sagte ich, welche durch das Indecente gefährdet wird. Sie selber musste erst da sein, bevor von einer Schutzanstalt derselben die Rede sein konnte — so lange die Festung noch nicht existirt, bedarf es keiner schützenden Vorwerke. Erst musste die Moral am Weibe ihr Werk verrichtet, die Keuschheit und Tugend ins Leben gerufen haben, bevor sie die Sitte zu deren Schutz entbieten konnte. Der Gegensatz der Geschlechter musste erst Gegenstand sittlicher Gestaltung geworden, alles das, was der Urzeit des Menschengeschlechts angehört (Hetärismus, Männer- und Frauengemeinschaft) erst beseitigt, das Gefühl einer dem Weibe

in sexueller Beziehung aufliegenden Schranke erst allgemein geworden sein, bevor die Gefahren, welche das Indecente der Behauptung der weiblichen Keuschheit, Treue, Tugend drohte, erkannt werden konnten. Die Erkenntniss des sexuell Unmoralischen ist daher überall der des sexuell Anstössigen vorausgegangen — der Begriff des Indecenten ist späteren Datums als der des Unmoralischen, die Gesellschaft hat, wie die Geschichte lehrt, ersteres noch lange geduldet (S. 256), nachdem sie letzteres bereits längst unter den Bann gethan hatte.

Das dritte Moment meiner obigen Definition war die praktische Gefährlichkeit. Was gefährlich ist, lernt der Mensch erst durch die Erfahrung — die Ge-fahren muss man er-fahren, sei es an sich oder an Andern. Auch das Schädliche lernt der Mensch erst in der Schule der Erfahrung, aber in Bezug auf letzteres wird der Mensch ungleich früher gewitzigt als in Bezug auf ersteres, des Schädlichen hat sich die Gesellschaft überall ungleich früher erwehrt als des Gefährlichen. Auf dem Gebiete des Rechts geht die Kriminalrechtspflege, welche die Sicherung der Gesellschaft gegen das Schädliche (Verbrechen) zum Zweck hat, der Sicherheitspolizei, welche die Abwehr des Gefährlichen (das Polizeiwidrige) zur Aufgabe hat, lange voraus. Ebenso auf dem Gebiete des Sexuellen. Das Unmoralische entspricht dem Rechtswidrigen, das Indecente dem Polizeiwidrigen, die sexuelle Sicherheitspolizei hat sich im Verhältniss zur gesellschaft-

lichen Repression des sexuell Unsittlichen um eben so viel später entwickelt wie die staatliche Sicherheitspolizei gegenüber der staatlichen Repression des Rechtswidrigen. Zuerst kam das sexuelle Vergehen und das Verbrechen an die Reihe, dann das Indecente und das Polizeiwidrige.

Der Fortschritt unserer heutigen Zeit in Bezug auf die Bekämpfung der Verbrechen ist nicht das Werk des Strafrechts, sondern der Polizei — der durch letztere gesteigerten Sicherheit der Landstrassen verdanken wir die erheblichste Abnahme der Raubanfälle und Mordthaten. So kommt meiner Ansicht nach auch die gesteigerte Sittlichkeit des weiblichen Geschlechts in unserer heutigen Zeit nicht sowohl auf Rechnung der Moral als der Sitte. Unsere heutige Zeit hat, wenn ich meinen obigen Vergleich beibehalten darf, die Region des Indecenten, die ich oben als den Festungsrayon der weiblichen Tugend bezeichnete, den kein Mann betreten soll, im Vergleich zu früheren Zeiten ausserordentlich erweitert, man möchte es vergleichen mit der heutigen weiten Hinausschiebung der Festungswerke im Vergleich zu der ehemaligen. Ob diese Ausdehnung nicht hie und da das richtige Mass überschritten hat? Die Sprache beantwortet die Frage durch den Ausdruck und den Begriff der Prüderie: die zum Krankhaften gesteigerte Empfindlichkeit des weiblichen Schamgefühls, die Uebertreibung, Carrikatur des an sich Richtigen.

Ich schliesse hiermit meine Erörterung des Indecenten ab, um nunmehr die Richtigkeit der obigen Behauptung

(S. 466) darzuthun, dass das Sexuelle je nach Verschiedenheit der Umstände einen gänzlich verschiedenen Charakter annehmen kann. Dasselbe kann nämlich sein:

1. Geboten.

Dies ist der Fall, wo wissenschaftliche oder praktische Interessen die Berührung sexueller Verhältnisse nothwendig machen, wie z. B. bei den Fragen des Arztes, des Untersuchungsrichters oder dem Vortrage des Anatomen, Physiologen. Die Medicin, Jurisprudenz, Physiologie, kurz die Wissenschaft kennt nichts Indecentes, vorausgesetzt, dass es die Wissenschaft ist, die den Gegenstand behandelt, und nicht die Lüsternheit, die unter dem Deckmantel der Wissenschaft im Schmutze wühlt — eine Prostitution der Wissenschaft, die leider in früherer Zeit auf deutschen Universitäten gar nichts Seltenes war*).

*) Ich erinnere mich noch aus meiner Studienzeit mancher akademischen Lehrer, welche sich nicht entblödeten, den Lehrstuhl in dieser Weise zu entweihen, insbesondere eines Kriminalisten auf einer süddeutschen Universität, dem es zum Bedürfniss geworden war, täglich vor den Augen der Zuhörer auf dem Katheder sein moralisches Schlammbad zu nehmen. Ich hätte es damals nicht für möglich gehalten, dass derselbe in einem Manne auf einer andern Universität, den es mir später beschieden war zum Collegen zu erhalten, noch seinen Meister finden sollte. Die Schamlosigkeit desselben ging so weit, seine schmutzigsten Geschichten in seinem eigenen Hause an Weib und Töchtern abspielen zu lassen — es kam ja der ganzen Familie in Gestalt des Honorars zu gute! Köche suchen fade, geschmacklose Speisen durch scharfe Beizen und gepfefferte Saucen schmackhaft zu machen — man muss die Wissenschaft auf eine Linie mit einer faden, geschmacklosen Speise stellen, um solche Reizmittel für nöthig zu halten!

2. Erlaubt oder indifferent.

Ist dieselbe Rede, welche der Frau gegenüber indecent sein würde, es auch dem Manne gegenüber? Der moralische Rigorist wird die Frage bejahen. Was kann die Person, wird er sagen, an dem objectiven Charakter desselben ändern? Im wirklichen Leben denkt man anders darüber, und das Leben hat Recht. Wer sich den praktischen Grund, auf dem das Verbot des Indecenten beruht, klar gemacht hat, wird darüber nicht im Zweifel sein. Die Berührung sexueller Dinge enthält nicht schlechthin etwas Anstössiges, sondern lediglich im Verhältniss von Personen verschiedenen Geschlechts. Die Frau darf mit der Frau, der Mann mit dem Manne Dinge besprechen, welche keiner von beiden Theilen einer Person des andern Geschlechts gegenüber auch nur zu berühren wagen würde; der Gegensatz der Geschlechter ist also in dieser Beziehung von ganz massgebendem Einfluss — was im Munde des Mannes der Frau gegenüber indecent sein würde, ist es darum noch nicht dem Manne gegenüber.

Die Gesellschaft räumt dem Manne in dieser Hinsicht einen weiten Spielraum ein, sie verstattet dem Witz und Humor wie bei allen Dingen der Welt, selbst den ernstesten und erhabensten, so auch bei dem Gegensatz der Geschlechter der Sache die heitere Seite abzugewinnen. Für beide gibt es kaum einen so ergiebigen und dankbaren Stoff, keinen so verlockenden Tummelplatz für das heitere Spiel des Geistes als das Thema des Sexuellen;

ihnen dasselbe verwehren, hiesse eine der unerschöpflichsten Quellen der Erheiterung sowohl in der Literatur wie im geselligen Verkehr verschliessen, Witz und Humor an die Kette legen.

Aber der Freibrief, den die Gesellschaft ausstellt, lautet auf Witz und Humor, nicht auf Roheit und Gemeinheit. Wir wünschen durch das leichte Spiel des Geistes erfreut und erheitert zu werden, die Geschicklichkeit, Gewandtheit, Kunst, mit der der Witz auf diesem Tummelplatz seine elastischen Bälle wirft und fängt, zu bewundern, aber die Roheit und Gemeinheit, nicht kundig des leichten Spiels, wirft uns mit plumper Hand den Ball, statt mit ihm zu spielen, in die Augen, sie erregt statt Wohlgefallen Ekel, Widerwillen.

Damit ist bereits die dritte Form genannt, welche das Sexuelle annehmen kann, es ist

3. die des ästhetisch Anstössigen.

Ich kann mich, was diese Kategorie betrifft, auf meine früheren Ausführungen (S. 444) beziehen.

Die vierte Form ist die des

4. Taktlosen.

Auch unter Männern ziemt sich nicht alles in gleicher Weise. Der Ton der Vertraulichkeit, den wir gegenüber näheren Bekannten anschlagen, eignet sich nicht gegenüber ferner stehenden Personen, Scherze, Spässe, die dort am Platze sind, können gegenüber Personen, die uns fremd sind, oder zu denen wir im Verhältniss der Devotion

stehen, eine Taktlosigkeit enthalten (No. 15). Dass auch die Behandlung des sexuellen Themas unter diesen Gesichtspunkt fallen kann, bedarf nicht der Ausführung; unter dieser Voraussetzung findet darauf nicht der Vorwurf des Indecenten, sondern des Taktlosen Anwendung.

5. Unsittlich.

Das Indecente wird zum Unsittlichen, wenn es subjectiv der bösen Absicht dienen soll (s. oben S. 469). Aber auch unabhängig davon kann es den Charakter des Unsittlichen annehmen, nämlich in dem Verhältniss der sittlichen Erziehungspflicht: in dem der Eltern, Lehrer, Erzieher. Deren Aufgabe und Pflicht ist es, den ihnen anvertrauten Personen alles sittlich Gefährliche fern zu halten. Lascive Reden in ihrem Munde sind geradezu frevelhaft, ein Gift, das sie in die Seele des Kindes träufeln, — ein moralischer Giftmord. Das Recht gewährt dagegen keinen Schutz, es ist dies einer jener Fälle, wo das in der Aeusserlichkeit desselben begründete Unvermögen, dem Bösen zu steuern, in ein grelles Licht tritt. »Wer vorsätzlich einen Andern körperlich misshandelt oder an der Gesundheit beschädigt, wird wegen Körperverletzung mit Gefängniss bis zu drei Jahren oder mit Geldstrafe bis zu eintausend Mark bestraft» (D. St. G. B. Art. 223), »wer vorsätzlich einem Andern, um dessen Gesundheit zu beschädigen, Gift oder andere Stoffe beibringt, welche die Gesundheit zu zerstören geeignet sind, wird mit Zuchthaus bis zu zehn Jahren bestraft« (Art. 229), und selbst wer durch Fahrlässigkeit

die Körperverletzung eines Andern verursacht, wird mit Geldstrafe bis zu neunhundert Mark oder mit Gefängniss bis zu zwei Jahren bestraft (Art 230). Was ist eine Körperverletzung, die bloss den äussern Menschen trifft, und die vielleicht in kürzester Zeit wieder heilt, ohne irgendwelche dauernden Folgen zu hinterlassen, gegen die Vergiftung der Seele, die für immer den moralischen Kern des Menschen zerstört, was das Gewicht der Schuld bei der Fahrlässigkeit eines Weichenstellers gegen das der Schuld eines Lehrers oder Erziehers, der die ihm anvertrauten Kinder durch lascive Reden moralisch zu Grunde richtet? In der That ein schreiendes Missverhältniss, dem gegenüber aber dem Recht, wie es zur Zeit einmal ist, nichts anderes übrig bleibt als der Hinweis auf die Unvollkommenheit der ihm zu Gebote stehenden Mittel. Ob nicht eine kommende Zeit hier Abhülfe bringen wird? Wer mag es sagen? Es wäre der Fortschritt von den unzüchtigen Handlungen der in Artikel 174 No. 1 genannten Personen zu den als Vorbereitungshandlungen derselben zu qualificirenden unzüchtigen Reden. Warum sollte man nicht auch die Rede oder das Wort vor Gericht stellen? Die aufrührerische, gotteslästerliche, beleidigende wird es — warum nicht auch die indecente, wenn die Umstände ihr den Stempel des Verbrecherischen: des bewussten moralischen Giftmordes aufprägen?

In einem Fall hat das Recht sich in der That bereits soweit versteigen, das Indecente zu bestrafen.

6. Rechtlich strafbar.

Es ist der Fall der öffentlichen Ausstellung oder Verbreitung unzüchtiger Darstellungen (D. St. G. B. Art. 184) d. i. das Indecente, welches die Form des öffentlich Anstössigen (S. 389) annimmt: die Verletzung des öffentlichen Anstandes.

Die bisherige Ausführung wird die Richtigkeit meiner obigen Behauptung gerechtfertigt haben, dass das Sexuelle das ethische Chamäleon sei, das in allen Farben schillert. Es führt uns sämmtliche denkbaren Gestaltungen des Ethischen vor: das Gebotene, Erlaubte, Verbotene (S. 88), und in Bezug auf letzteres die dreifache Abstufung der socialen Imperative: Sitte, Moral, Recht. In sich selber völlig unbestimmt, gewinnt es seinen Charakter erst durch die Umstände, unter denen es auftritt. Es gleicht dem Feuer: wohlthätig, gefährlich, vernichtend — beim Manne ist es der wärmende Ofen, beim Weibe das offene Licht in der Scheune, beim Kinde die Lunte am Pulverfass.

Ich glaube hiermit meine Erörterung des Indecenten abschliessen zu können. Für die Zwecke meiner Untersuchung kam es lediglich auf zwei Punkte an: die begriffliche Feststellung und Abgränzung desselben von verwandten Erscheinungen und die praktische Rechtfertigung des Verbots desselben. Was im Einzelnen indecent ist, sei es im äusseren Auftreten und Benehmen des Menschen, sei es in seinen Reden und Worten, habe

ich selbstverständlich nicht zu untersuchen. Nur in Bezug auf einen Punkt möge mir eine Bemerkung verstattet sein. Vertraulichkeiten, Zärtlichkeiten unter Ehegatten, Brautleuten gelten als anstössig. Warum? Ist es nicht das Recht der Liebe, sich zu äussern? Sicherlich! Nur nicht vor den Augen der Welt; es gilt hier das früher (S. 383) von mir Gesagte: die Welt braucht nicht alles zu sehen, was wir thun. Die wahre Liebe wird auch das Bedürfniss einer solchen Schaustellung so wenig empfinden, dass sie darin umgekehrt vielmehr eine Entweihung ihrer selbst erblicken wird. Nur die ihrer selber nicht sichere Liebe, welche Gründe zu der Annahme hat, dass auch die Welt nicht an sie glaubt, oder die der Selbstbeherrschung entbehrende, des Namens der Liebe unwürdige sinnliche Gluth wird den Anreiz dazu empfinden. Aber ihr verlegt die Sitte durch das obige Verbot den Weg.

13. Die Höflichkeit. Begriff, Wesen, Phänomenologie derselben.

Der Schutz, den der Anstand der Person in ihrem Zusammensein mit andern gewährt, ist, wie im Bisherigen gezeigt, negativer Art, er beschränkt sich darauf, ihr gewisse unangenehme Gefühlsaffectionen fern zu halten. Ganz denselben Charakter trägt der Schutz an sich, den das Recht der Person als solcher gewährt (Recht der Persönlichkeit), auch er ist rein negativer Art, auch er geht über das blosse alterum non laedere nicht hinaus, nur dass das laedere hier anderer Art ist. Das laedere im Sinn

der Sitte ist das Anstössige, das im Sinne des Rechts die Beleidigung. Sprachlich charakterisirt sich letztere als Zufügung eines Leids, sie fügt zu den drei früher (S. 447) constatirten Fällen des Leids: dem des Körpers (Leiden), der Seele (Leid), des Willens (Leidenschaft) das der Persönlichkeit im Sinne des Rechts (Be-leidigung) hinzu, genauer gesprochen: ihrer Ehre, einen Begriff, den wir an anderer Stelle Gelegenheit erhalten werden ins Auge zu fassen. Jedes Leiden begründet eine Störung des normalen Zustandes der Gesundheit, ein Kranksein, beim Leiden krankt der Körper, beim Leid die Seele, bei der Leidenschaft der Wille, bei der Beleidigung die Persönlichkeit, und die Sprache hat dies treffend bezeichnet, indem sie von einer Kränkung und wie beim Kranken von einer Wiederherstellung der Ehre spricht. Die Ehre würde sich demnach als Zustand der Gesundheit der Persönlichkeit im Sinne des Rechts definiren lassen.

Auf Grund dieser Betrachtung können wir sagen: der Schutz, den die Sitte im Anstande, und den das Recht im Recht der Persönlichkeit der Person zu Theil werden lassen, erschöpft sich in der Abwehr des laedere, der Person soll ihr Zusammensein mit andern nicht verleidet werden*), das Verleiden im Sinne der Sitte ge-

*) Dem Sprachforscher überlasse ich die Frage, ob laed(ere) und Leid sprachlich derselben Wurzel entstammen.

schieht durch das Anstössige, im Sinne des Rechts durch die Beleidigung.

Damit ist die Fürsorge, welche das Recht oder richtiger das Privatrecht (denn auch das Kriminalrecht schützt die Person gegen Verletzung) der Person als solcher angedeihen lässt, beschlossen, alle sonstigen Ansprüche, die es für sie als möglich anerkennt, haben concrete und daher im einzelnen Falle zu erweisende Thatsachen zur Voraussetzung: der Besitz, das Eigenthum, die Forderung, die Verhältnisse des Familienrechts, das Erbrecht, nur für jenen Schutz hat die Person nichts nöthig als die Bezugnahme auf sich selbst. Mit der rechtlichen Unangefochtenheit endet dasjenige, womit das Recht die Person als solche ausstattet.

Aber die Sitte geht einen Schritt weiter, sie füllt die Lücke, welche das Recht offen gelassen hat, aus, indem sie der Person einen positiven, durch keine concreten Voraussetzungen bedingten Anspruch verleiht. Die Form, in der sie dies bewerkstelligt, ist die Höflichkeit. Mittelst der Höflichkeit erhebt sie sich von dem negativen Schutz der Person gegen Verletzung, auf den sie es nach Art des Rechts beim Anstand bewenden lässt, zur positiven Fürsorge für dieselbe, indem sie dasjenige, was nach den Regeln der Höflichkeit »sich gebührt, sich gehört«, der Person als »ihr gebührend, ihr gehörend« zuweist, d. h. ihr einen positiven Anspruch zuerkennt. So kommt denn zu der Vorschrift des alterum non

laedere die des jus suum cuique tribuere (S. 366) hinzu, — der Anspruch auf Höflichkeit ist das jus der Persönlichkeit im Sinne der Sitte.*)

Die rein formalen Charakterzüge desselben, welche den Begriff der Höflichkeit von dem des Anstandes abheben, sind früher (S. 363, 366) angegeben, es sind die beiden Momente des Relativen und Positiven. Die Höflichkeit geht, wie wir uns damals ausdrückten, in personam, der Anstand in rem — man kann sich anständig benehmen in Gegenwart Anderer, ohne mit irgend einem der Anwesenden in eine persönliche Berührung zu treten, z. B. auf öffentlicher Strasse, an der Wirthstafel, der geringste Akt der Höflichkeit dagegen, z. B. das Grüssen eines Vorübergehenden stellt, wenn auch nur momentan, eine Beziehung der Person zur Person her, man kann nur höflich, aufmerksam, artig sein gegen Jemanden, nicht schlechthin, während für den Anstand das gerade Gegentheil gilt, man kann nicht anständig sein gegen Jemanden, die Anwesenheit desselben macht ihn zwar zum Zeugen unseres Benehmens (S. 386), aber Zeuge und Bestimmungssubject einer Handlung sind zweierlei; der beste Beweis dafür liegt darin, dass man der anständigen oder unanständigen Handlung keine ausschliessliche Beziehung zu einer der anwesenden Personen geben kann (S. 363), wohl aber den Beweisen der Höflich-

*) In diesem Sinn gebrauchen auch die römischen Juristen jus von sittlichen Verhältnissen, s. z. B. l. 12 d. J. et J. (1. 1): Cognation, Affinität, l. 22 § de V. S. (50. 16): Freundschaft.

keit. Das zweite begriffliche Merkmal, welches Höflichkeit und Anstand unterscheidet, besteht in dem Gegensatz des Positiven und Negativen. In Bezug auf den Anstand ist dies oben dargethan, der Schein des Gegentheils ist eben nur Schein (S. 372), in Bezug auf die Höflichkeit wird der Einwand, den man den scheinbar negativen Verpflichtungen der Höflichkeit, z. B. Jemanden im Sprechen nicht zu unterbrechen, ihm die Langeweile, welche er uns verursacht, nicht kund zu geben, entnehmen könnte, unten zurückgewiesen werden.

Mit der begrifflichen Unterscheidung der Höflichkeit vom Anstand ist etwas, aber nicht alles gethan. Ueber das Wesen und die Bedeutung derselben wissen wir damit gerade so viel und so wenig, als über das der Obligation, indem sie uns als ein gegen die Person gerichteter Anspruch auf Leistung definirt wird. Zur Begriffsbestimmung reicht es aus, wenn die wesentlichen Unterscheidungsmerkmale des einen Dinges vom andern genannt werden, über das Wesen des Dinges erhalten wir damit nur unter der Voraussetzung Aufschluss, dass dasselbe gerade in diesen Unterscheidungsmerkmalen gelegen ist, was keineswegs immer der Fall ist. Wer sonst nicht schon weiss, was die Obligation für den menschlichen Verkehr bedeutet, gewinnt durch jene Definition derselben, die für den praktischen Juristen zum Zweck der Unterscheidung der Obligation von anderen Rechten vollkommen ausreicht, auch nicht die geringste Anschauung, denn sie führt ihm nur die äusseren Con-

turen derselben vor Augen, die logischen Gränzlinien (definire = abgränzen); aber was innerhalb derselben Platz findet, und wozu sie selber dienen soll, darüber erfährt er damit nichts. So verhält es sich auch mit der durch die obige Erörterung gewonnenen Definition der Höflichkeit. Wir wissen allerdings: Höflichkeit ist die durch die Sitte vorgezeichnete, in die Gestalt einer socialen Pflicht von der einen, und eines socialen Anspruchs von der andern Seite gebrachte positive Form des Benehmens, und diese Definition ist vollkommen correct. Aber wenn wir nicht sonst schon aus unmittelbarer Anschauung die Höflichkeit kennten, was wäre damit für unsere Erkenntniss gewonnen? Worin besteht denn jenes Positive im Benehmen, auf dem der ganze Nachdruck der Höflichkeit ruht? Sollen wir dem Andern aus der Noth helfen, selber Opfer bringen, — ist es mit dem rein Aeusserlichen der Beobachtung der Höflichkeitsformen gethan, oder bedarf es der Gesinnung, und wenn jenes, was bezwecken denn diese Formen, welcher Vorstellung oder Idee sind sie entnommen? Gerade über diese entscheidenden Fragen, die uns erst das wahre Verständniss der socialen Bedeutung der Höflichkeit erschliessen, lässt uns die Definition derselben ohne allen Aufschluss. Der ontologischen Bestimmung, mit der sie sich begnügt, muss die teleologische substituirt werden*), jene gibt

*) Ueber diesen Gegensatz der ontologischen und teleologischen Definition in Anwendung auf die Rechtsbegriffe habe ich mich

uns den Begriff, diese das Wesen des Dinges; das Wesen des Dinges aber liegt bei allen praktischen Dingen beschlossen im Zweck. Damit ist die Aufgabe des Folgenden genannt.

Das Wesen der Höflichkeit.

Was soll die Höflichkeit?

Mittelst dieser Frage haben wir in sie bereits etwas hineingetragen, was von vornherein noch keineswegs feststeht, nämlich den Zweck, wir haben sie damit für eine menschliche Einrichtung erklärt, welche die Gesellschaft um bestimmter Zwecke willen ins Leben gerufen hat. Möglich aber wäre es ja, dass die Höflichkeit, ganz so wie die Freude und der Schmerz lediglich ein psychologisches Phänomen in sich schlösse, bei dem der Mensch nur dem ihm von der Natur eingepflanzten Drange Folge leistete. Warum freuen und betrüben wir uns, warum lachen und weinen wir? Die Natur hat uns einmal so eingerichtet. Warum sind wir höflich? Dieselbe Antwort! Es wäre die nativistische Theorie (S. 108) in besonderer Anwendung auf die Höflichkeit, der consequente Nativist könnte und müsste die Frage einfach mit der Annahme eines besonderen Höflichkeitstriebes abthun.

Es bedarf keines grossen Aufwandes von Nachdenken, um sich von der Unrichtigkeit dieser Deutung zu überzeugen. Wäre sie richtig, so müsste die Höflichkeit ganz

---

ausgesprochen in meinem Geist des röm. Rechts. Theil 2. Abth. 2. S. 864 (Aufl. 3).

so wie Freude und Schmerz, wie Lachen und Weinen dem Drange des Individuums überlassen bleiben. Aber dies ist nicht der Fall, die Höflichkeit bildet eine *sociale Institution*, sie zeichnet dem Einzelnen eine gewisse Weise des Benehmens vor, welche er zu beobachten hat, selbst wenn es ihm an der inneren Stimmung oder Geneigtheit, jenem problematischen Höflichkeitstrieb gänzlich fehlt, sie steht in dieser Beziehung auf einer und derselben Linie mit dem Recht. Alle socialen, durch bestimmte Regeln gebildeten und gesicherten Institutionen aber sind *Zweckschöpfungen*. Mag bei der Bildung derselben noch so viel auf Rechnung des dem Menschen angeblich angebornen (von mir, wie der Leser weiss, schlechthin geläugneten) Triebes zum Guten, d. i. dem gesellschaftlich Nützlichen oder Nothwendigen kommen, die Gesellschaft hat diesen Trieb in ihre Dienste genommen, ihn in das Joch des Zweckes gespannt, und wie wir beim Pferde, das die Natur dem Menschen liefert, und das er ins Joch spannt, die Frage aufwerfen: wozu dient es ihm? ebenso auch bei der Höflichkeit. Die Zweckfrage wäre bei ihr nur dann ausgeschlossen, wenn die Gesellschaft sie ganz dem individuellen Drange überlassen hätte; der Umstand, dass sie es nicht gethan, beweist, dass sie dieselbe für *nöthig* hält, und damit ist die Frage nach dem *Warum*, d. h. dem socialen Zweck der Höflichkeit nicht bloss gerechtfertigt, sondern unabweisbar gemacht.

Ich greife, um denselben durch den Gegensatz in ein

helleres Licht zu rücken, zu dem Anstand zurück. Beide: Anstand wie Höflichkeit dienen einem und demselben Zweck: die gesellschaftliche Berührung des Menschen mit dem Menschen, welche, wie früher (S. 336) nachgewiesen, die Bedingung aller Gesittung enthält, möglichst zu fördern, aber der Anstand thut es nur in der negativen Weise, dass er dasjenige, was sie verleiden könnte, fern hält, die Höflichkeit dagegen in der positiven Weise, dass sie dieselbe wohlthuend, anziehend und dadurch erstrebenswerth macht, jener räumt die Anstände und Hindernisse aus dem Wege, welche uns veranlassen könnten, das Zusammensein mit Andern zu vermeiden, diese stattet dasselbe mit einem Reiz aus, der uns zu bestimmen vermag, dasselbe zu suchen, jener garantirt uns in Bezug auf alle Eindrücke, die unser Gefühl verletzen könnten, unsere persönliche Unangefochtenheit, diese gewährt uns die Annehmlichkeit, Behaglichkeit des persönlichen Zusammenseins.

Gegen diese Formulirung könnte man den Einwand erheben, dass auch die Höflichkeit den Zweck habe, uns gegen Verletzung sicher zu stellen; eine Grobheit kann uns ungleich empfindlicher verletzen als ein Verstoss gegen den Anstand. Letzteres ist vollkommen richtig, aber daraus ergibt sich noch nicht das erstere. Die Höflichkeit wehrt die Grobheit ab, aber sie thut es nicht in der Weise, wie der Anstand beim Anstössigen, mittelst blosser Negation, sondern dadurch, dass sie ihr einen positiven Typus

des Benehmens gegenüber stellt, der, indem er ein Mehreres verlangt als das blosse Nichtgrobsein, das Gebot des letzteren als nothwendige Consequenz in sich schliesst*). Es verhält sich in dieser Beziehung mit dem Anstande und der Höflichkeit ebenso wie mit der Einrede und der Klage, letztere schliesst, wo Gelegenheit zu ihr geboten ist, die Einrede in sich**), aber Niemand wird sie aus diesem Grunde mit den Einreden, die nichts sind als solche, auf eine Linie stellen. Die begriffliche Function des Anstandes erschöpft sich an der Negation des Anstössigen, die der Höflichkeit aber nicht an der der Grobheit, eben darum aber ist der Gesichtspunkt der Garantie der persönlichen Unangefochtenheit, der für den Anstand zutreffend ist, für die Höflichkeit nicht zu verwenden, sie weist denselben einfach damit zurück, dass sie, indem sie das Mehrere, zugleich auch das Mindere postulirt.

So verbleiben wir bei der obigen Formulirung: die sociale Function der Höflichkeit besteht darin, das Zusammensein mit Andern anziehend, wohlthuend, begehrungswerth zu machen — der Mensch soll in den geselligen Verkehr hinein gelockt werden, damit letzterer an ihm seine Mission erfülle.

Wodurch wird dieser Zweck erreicht? Jeder hat die

*) Mit den Worten des römischen Juristen können wir hier sagen: in eo quod plus sit, semper inest et minus, l. 110 pr. de R. J. (50. 17).

**) L. 156 § 1 de R. J. (50. 17). Qui damus actiones, eidem et exceptionem competere multo magis quis dixerit.

Antwort bereit: durch ein aufmerksames, rücksichtsvolles, zuvorkommendes, freundliches Wesen. Die Antwort vertauscht nur das Wort höflich mit äquivalenten Ausdrücken, sie sucht die Anschauung wiederzugeben, die Jeder von der Höflichkeit in sich trägt, und hat letztere zur Voraussetzung — wem dieselbe fehlen würde, wer völlig fremd in unsere Welt käme, mit allen sonstigen Vorstellungen, Anschauungen, Begriffen ausgerüstet mit Ausnahme von der der Höflichkeit, würde dadurch auch nicht die geringste Vorstellung von ihr bekommen. Wir wollen der Anschauung die Erkenntniss substituiren, und dies geschieht dadurch, dass wir die Höflichkeit an andere Begriffe anknüpfen. Das sind die der Achtung und des Wohlwollens. Sie stellen uns das innere Moment, den substantiellen Gehalt der Höflichkeit dar, die beiden Ideen, welche sie äusserlich zu verwirklichen bestimmt ist. Dazu kommt dann als äusseres Moment die durch die Sitte bewerkstelligte Fixirung der Aeusserungsformen jener Ideen hinzu.

Es sind zwei Gedanken, welche die Höflichkeit zu realisiren hat, nicht ein einziger. Damit spreche ich eins der wichtigsten, vielleicht das wichtigste Resultat, aus, zu dem mich meine Untersuchungen über das Wesen der Höflichkeit geführt haben. Ich erinnere mich nicht dieser Ansicht irgendwo begegnet zu sein, auch nicht den leisesten Ansätzen dazu, alle Stimmen, welche sich öffentlich über die Frage haben vernehmen lassen, sind einig

darüber, dass das Wohlwollen die Seele der Höflichkeit sei*). Dass dies zu eng ist, davon hoffe ich den Leser leicht überzeugen zu können.

Ich habe früher (S. 294) die Bemerkung gemacht, dass manche Sätze oder Einrichtungen der Sitte die Gestalt ausdrücklicher positiver Sanction angenommen haben. Dies gilt auch für die Höflichkeit. Für das Verhältniss der

---

*) Ich glaube eine Pflicht der literarischen Gewissenhaftigkeit zu erfüllen, indem ich mittheile, dass auf privatem Wege eine der meinigen verwandte Ansicht zu meiner Kunde gekommen ist. Ich hatte mich zum Zwecke der Auskunft über die Höflichkeitsformen der verschiedenen Völker an einige Gelehrte gewandt, untern andern auch an den Sinologen, Herrn Professor Baron von der Gabelentz in Leipzig, und derselbe hatte die Güte, der Antwort auf meine Fragen zugleich einen kurzen, von ihm früher entworfenen Abriss über die Höflichkeit hinzuzufügen, der auf zwei Blättchen mehr Treffendes und Anregendes enthielt, als ich in den weitläuftigsten Darstellungen bisher gefunden hatte. Hier traf ich auch den Gedanken der Zwiespältigkeit der Höflichkeit, nur dass der Verfasser als zweites Glied nicht mit mir die Achtung, sondern die Bescheidenheit nennt, wobei jedoch aus dem Zusatz, den er diesem Wort hinzufügt (»Anerkennung der persönlichen Würde Anderer gegenüber der eigenen, involvirt Achtung und nach Umständen Ehrerbietung und Demuth«), hervorgeht, dass er im Wesentlichen dasselbe im Auge hat, wie ich. Soweit ich mir über die Entstehung meiner Ansicht klar bin, glaube ich die erste Anregung dazu auf die Sprache zurückführen zu sollen, welche für den Ausdruck der Achtung und des Wohlwollens verschiedene Wendungen hat (s. unten), und ich möchte fast glauben, dass er, der Sprachforscher, auf demselben Wege zu der seinigen gelangt ist, die Sprache lässt ja einmal denjenigen, der ihr seine Aufmerksamkeit zuwendet, nie ohne Aufschluss, und wenn sie auch nicht alles sagt, so reicht doch dasjenige, was sie sagt, vollkommen aus, das Fehlende zu ergänzen. Ich benutze diese Gelegenheit, um ihm wie allen Gelehrten, welche mir in Bezug auf das Sprachliche der Höflichkeit freundliche Auskunft gegeben haben, insbesondere Herrn Professor E. Thewrewk von Ponor in Pest öffentlich meinen Dank auszusprechen.

staatlichen und militärischen Unterordnung sind gewisse Formen des persönlichen oder schriftlichen Verkehrs ausdrücklich vorgeschrieben; ich bezeichne sie als reglementirte Höflichkeit im Gegensatz der freien. Den Inhalt der reglementirten Höflichkeit aber bildet ausschliesslich die Achtung, nicht das Wohlwollen. Das Salutiren des Soldaten hat nicht den Zweck, seinem Vorgesetzten seine wohlwollende, geneigte Gesinnung, sondern seinen Respect, die Achtung vor seiner Stellung kundzugeben. Ganz dasselbe gilt von dem Curialstyl untergeordneter und übergeordneter Behörden*).

Aber auch bei der freien Höflichkeit ist der Gegensatz der Achtung und des Wohlwollens nicht zu verkennen. Bei der Anrede und Unterschrift in Briefen bedienen wir uns nach Verschiedenheit der Personen völlig verschiedener Wendungen. Einen Freund oder näheren Bekannten titulirt man nicht mit: »sehr geehrter, hochzuverehrender Herr«, man unterschreibt sich nicht mit: »Hochachtungsvoll, mit

*) Gleichstehende Behörden »ersuchen« und »theilen mit« und zwar »ergebenst« (Requisitionsstyl), vorstehende »eröffnen«, »weisen an« ohne weitern Zusatz (Rescriptstyl), untergeordnete »bitten« und »berichten« und zwar »gehorsamst« und mit Hinzufügung des Devotionsstrichs (Berichtsstyl). Die Frage von der Beibehaltung der letzteren Form, die der jüngeren Generation der preussischen Amtsrichter mit ihrer gesetzlichen Gleichstellung mit den Landrichtern nicht recht verträglich erschien, ist in jüngster Zeit Gegenstand einer Interpellation im preussischen Abgeordnetenhause geworden und vom dermaligen preussischen Justizminister (Friedberg) in einer Weise beantwortet worden, mit der Jeder, der die Bedeutung der Form in allen Verhältnissen des Lebens zu würdigen versteht, sich nur vollkommen einverstanden erklären kann, ich beziehe mich auf meine Bemerkung auf S. 324 Note.

vollkommenster Hochachtung, Ihr ergebenster oder gehorsamster Diener« u. s. w., und auf eine ferner stehende Person bringt man nicht die Wendungen zur Anwendung, welche jenen Personen gegenüber den zutreffenden Ausdruck des Verhältnisses enthalten. Ganz ebenso verhält es sich mit den üblichen Formen der Einladungen und der Annahme derselben. Bei ferner stehenden Personen bedient man sich dafür des Wortes Ehre (»wir beehren uns — bitten um die Ehre — werden die Ehre haben« u. s. w.), bei näher stehenden Personen des Wortes: Freude, Vergnügen (»wir bitten um das Vergnügen — bitten, uns die Freude zu machen — wir werden das Vergnügen haben« u. s. w.). Ebenso die Phrasen bei Beantwortung von Anfragen, Erweisung von Gefälligkeiten, Diensten u. s. w. (»es gereicht mir zur besonderen Ehre — ich rechne es mir zur Ehre an« — oder aber: »es gereicht mir zum Vergnügen, zur Freude« u. s. w.). Die Phrasen: »Achtung, achtungsvoll, sehr geehrt, hoch zu verehrender Herr, die Ehre haben« u. s. w. gehören der Höflichkeitsphraseologie der Achtung an (daher in der militärischen Sprache der Ausdruck »die Honneurs«), die des »lieben, werthen, theuren Freundes, der Freude, des Vergnügens« u. s. w. der des Wohlwollens.

Das Gesagte wird genügen, um denjenigen, der sich die Mühe nehmen will, den Gegensatz weiter zu verfolgen, dazu anzuregen, er wird sich überzeugen, dass der Ton, den wir im Verkehr mit Andern anschlagen, und das Be-

nehmen, das wir beachten, nach Verschiedenheit des persönlichen Verhältnisses ausserordentlich variirt, und dass dafür der Gegensatz der Achtung und des Wohlwollens im Grossen und Ganzen den Ausschlag gibt. Der Ton der Unterthanen gegen den Souverän ist der der Achtung (Ehrerbietung, Devotion) — »in tiefster Unterthänigkeit ersterbend«, der des Souveräns gegen den Unterthanen der des Wohlwollens (»in Gnaden gewogen — Ihr wohlgeneigter, très affectionné u. a. m.). Dasselbe wiederholt sich im Verhältniss des Vorgesetzten und Untergebenen. Hier wie dort bewährt sich die Höflichkeit des minderen Theils daran, dass er durch die Phraseologie und Symbolik der Achtung (s. u.) den Abstand constatirt, der ihn von dem andern trennt, die des höheren daran, dass er ihn durch das Wohlwollen ausgleicht — die Höflichkeit der Achtung constatirt die Ferne, die des Wohlwollens die Nähe der Personen. In Anwendung auf höher stehende Personen hat die Sprache für sie den Ausdruck der Leutseligkeit, es ist die den »Leuten« d. h. Jedem ohne Unterschied sich zukehrende, sich mit ihnen auf eine Linie stellende freundliche Gesinnung*) — dieselbe Anknüpfung an den Menschen als solchen, die uns in Humanität (homo) und Menschlichkeit (Mensch) begegnet. Von den beiden letzteren unterscheidet sie sich dadurch,

*) In diesem Sinne bezeichnet das Volk in einigen Gegenden Deutschlands den Leutseligen als »gemein, commun« (= der sich nicht hervorthun will), selbst als »niederträchtig« (= der sich nicht hoch trägt, nicht den Vornehmen spielen will).

dass sie sich bloss auf das Benehmen bezieht, der Sitte, nicht wie letztere der Moral angehört. Nimmt sie den Charakter des Gnädigen an, so wird sie zur Herablassung — die Herablassung hält den Abstand aufrecht, über den die Leutseligkeit sich hinwegsetzt, bei der Herablassung spricht der Höherstehende zum Niederstehenden, bei der Leutseligkeit der Mensch zum Menschen.

Das Gesagte wird, wie ich glaube, ausreichen, um meine Behauptung, dass wir innerhalb der Höflichkeit zwei Grundgedanken zu unterscheiden haben, zu begründen. Diese Behauptung aber ist nicht in dem Sinne gemeint, dass sich diese Zwiespältigkeit in Bezug auf sämmtliche Formen der Höflichkeit nachweisen liesse, so dass wir die Systematik der Höflichkeit auf sie zu bauen hätten; ein solcher Versuch erweist sich schlechthin als unausführbar. Vielmehr ist das Verhältniss beider als das zweier Ströme zu bezeichnen, die sich zu einem Fluss vereinigen, bei dem zwar noch eine Zeitlang sich beide unterscheiden lassen, bei dem sie aber später ununterscheidbar ineinander übergehen. Darum hat auch die Sprache für sie keine feststehenden Ausdrücke aufgebracht; wer sie gleichwohl, wo es am Platz ist, mit besondern Namen bezeichnen will, könnte die Höflichkeit der Achtung als Artigkeit, die des Wohlwollens als Freundlichkeit bezeichnen, wenigstens kommen beide Ausdrücke der Sache noch am nächsten.

Wir wenden uns im Folgenden den beiden genannten

Begriffen zu, indem wir bei jedem derselben zunächst ihn selber feststellen und sodann den Versuch machen, wie weit sich derselbe innerhalb der Höflichkeitsformen verfolgen lässt. Was noch bleibt, gehört beiden gemeinsam an und wird seiner Zeit bei der Uebersicht der gesammten Höflichkeitsformen (Phänomenologie der Höflichkeit) seinen Platz finden.

Die Achtung.

Achtung ist Anerkennung des Werthes der Person. Der Begriff des Werthes, d. i. die graduelle Tauglichkeit eines Dinges für die menschlichen Zwecke, findet auf alle Dinge Anwendung, die diesen Zwecken dienen können, und so auch auf den Menschen selber. Aber während die Sache und, wo die Sklaverei galt oder gilt, auch der Mensch nichts ist als Mittel für den menschlichen Zweck, ist der Mensch, wo er seine Bestimmung auf Erden erkannt und praktisch durchgesetzt hat, zugleich Selbstzweck, in der Rechtssprache ausgedrückt: er ist Person. Damit ist ihm ein specifischer Werth zuerkannt, der ihn unendlich hoch über die Sache erhebt und jede Zusammenstellung mit der Sache ausschliesst. Die Sprache erkennt diesen seinen specifischen Werth an, indem sie dafür besondere Ausdrücke geschaffen hat: Ehre, Achtung, Würde. Auf die Sache finden alle drei Begriffe*) keine

*) Die Sprache kennt allerdings die Wendung »eine Sache in Ehren halten«, aber sie gebraucht dieselbe nur da, wo mittelbar in der Sache das Andenken an die Person, von der sie stammt, geehrt werden soll.

Anwendung; mögen wir eine Sache auch noch so hoch schätzen, noch so werth halten, aber wir können sie nicht achten, und darum enthält es die bitterste Verhöhnung der Idee des Menschen, von ihm Achtungsbeweise gegen die Sache zu verlangen*) — das Gegenstück der Sklaverei, hier die Person als Sache, dort die Sache als Person behandelt.

Von den genannten drei Ausdrücken gehört die Ehre dem Gebiet des Rechts, die Achtung und Würde der Sitte an. Ueberall, wo der Jurist sich des Ausdruckes Ehre bedient, handelt es sich um den rechtlichen oder staatlichen Werth der Person Ehrlosigkeit (heutzutage richtiger Ehrenminderung), Ehrenkränkung, Schutz der Ehre (privatrechtliche Seite der Ehre), Ehrenzeichen, Ehrenämter, Ehrenposten (die honores der Römer), Entziehung der politischen Ehrenrechte, die militärischen honneurs (öffentlich-rechtliche Seite der Ehre). Ehre ist der Rechtswerth der Person, sie hat die Person im Rechtssinn zu ihrer Voraussetzung. Darum sprachen die Römer dem Sklaven die Ehre ab, darum ging mit dem Verlust der Freiheit auch die Ehre verloren**). Ehre also ist ein Rechtsbegriff. Achtung dagegen ist ein socia-

*) Beispiele: das Lieblingspferd des Caligula, das er zum Consul ernannte, und dem die Ehren desselben erwiesen werden mussten — der Hut des Gessler in der Tellsage — die früher vorgeschriebene Abbitte der Majestätsbeleidigung vor dem Bildniss des Königs von Bayern.

**) Consumtio existimationis im Gegensatz zur infamia: der minutio existimationis, l. 5 § 3, 4 de extr. cogn. (50. 13).

ler Begriff. Die Achtung enthält das Werthurtheil der Gesellschaft, das sich in Form der öffentlichen Meinung kund gibt, sie hat nicht sowohl die Person, als vielmehr den Menschen zum Gegenstande. Darum fand sie bei den Römern auch auf den Sklaven Anwendung. Auch der Sklave konnte achtungswerth und geachtet sein, und wenn er frei gelassen ward, übte der Umstand, ob er sich bisher der Achtung werth oder unwerth erwiesen hatte, sogar rechtliche Wirkungen aus, im letzteren Fall erhielt er nur eine geringere Rechtsfähigkeit (die der dediticii). Nicht minder hielt das römische Recht beim Freien die Begriffe Ehre und Achtung streng auseinander*).

Würde ist Bethätigung des eigenen Werthurtheils im Benehmen (S. 361)**), und der Vorwurf, den die Sprache mit dem Wort Würdelosigkeit verbindet, zeigt, dass das sittliche Urtheil des Volkes diese Behauptung der Würde verlangt. Und mit gutem Grunde. Denn der Werth der Person soll sich auch äusserlich in ihrer Erscheinung documentiren. Die Würde, da sie bloss die äussere Form

---

*) Darauf beruht der Gegensatz von infamia und turpitudo (nota, macula). Jene ist eine Thatsache des Rechts, diese des Lebens (l. 2 pr. de obseq. 37. 15: verbis edicti — re ipsa et opinione hominum), und die moderne Bezeichnung als infamia juris und facti daher ganz zutreffend. Auch letztere findet rechtliche Beachtung, nämlich überall da, wo die sittliche Würdigkeit der Person für den Richter massgebend ist, z. B. in Bezug auf Glaubwürdigkeit des Zeugen, Zuverlässigkeit des zu bestellenden Vormundes.

**) Ueber den Gegensatz derselben zur Ehre (im subjectiven Sinn) an späterer Stelle.

des Auftretens zum Gegenstand hat, hat mit der Moral nichts zu schaffen, sie gehört der Sitte an. Würdelosigkeit trifft bloss den äusseren, Ehrlosigkeit den inneren Menschen, jene thut der Ehre nicht den mindesten Abbruch, wohl aber der Achtung. Wer in eigener Person den Werth, den die Welt ihm beilegt, äusserlich nicht zur Geltung bringt, darf sich nicht wundern, wenn letztere sich dies zu Nutze macht und ihn mit seinem eigenen Mass misst — die Würdelosigkeit enthält die Ermächtigung zur laxeren Erweisung der Achtung.

Der Vorwurf der Würdelosigkeit nimmt ein erschwertes Gewicht an, wenn Jemand nicht bloss seine persönliche Würde, sondern diejenige, die er als Träger einer öffentlichen Stellung zu behaupten hat, ausser Acht lässt; hier gibt er nicht sowohl sich selber, als vielmehr seine Stellung, sein Amt preis, er vergreift, verständigt sich an demjenigen, was gar nicht ihm gehört, sondern ihm bloss anvertraut ist — ein gewissenloser Verwalter fremden Gutes. Je höher die Stellung und damit die Würde, desto schwerer der Vorwurf der Würdelosigkeit — bei dem gekrönten Vertreter der Würde und Hoheit des Staates reicht sie nahezu an politischen Selbstmord.

Die bisherige Ausführung hatte zum Zweck, die Verschiedenheit von Ehre und Achtung darzulegen, was meines Wissens bisher noch nicht geschehen ist. Sie hat uns ergeben: die Form, in der das Recht den Begriff des Werthes der Person erfasst und zur Geltung bringt, heisst

Ehre, die Form, in der dies von Seiten der Sitte geschieht, Achtung, von Seiten des Rechts aber geschieht es in negativer, von Seiten der Sitte in positiver Weise. Von diesen beiden Behauptungen ist die erste sprachlicher, die zweite sachlicher Art, letztere würde selbst dann ihre Wahrheit behalten, wenn erstere sich als hinfällig erweisen sollte. Das Interesse, das sich an die Frage knüpft, besteht demnach lediglich darin, ob der Sprache der Unterschied zum Bewusstsein gekommen ist. Zu dem Zeugniss, das ich dafür oben (S. 497) dem Sprachgebrauch entlehnt habe, füge ich im Folgenden noch das der Etymologie hinzu, es belehrt uns, dass die Erkenntniss dieses Unterschiedes sich in die Kindheitszeit der Sprache verliert, d. h. zu den frühesten Thatsachen des menschlichen Denkens gehört. Vom Standpunkte des heutigen Sprachgebrauchs trifft allerdings diese genaue Scheidung nicht mehr zu, wir bedienen uns nicht bloss der Ausdrücke Ehre und ehren im Sinne von Achtungsbeweisen, sondern für Achtung wie Wohlwollen einer Menge von Ausdrücken, die sämmtlich dem Werthbegriff entlehnt sind, z. B. werth, würdig (Hochwürden), theuer, schätzen, hochgeschätzt (althochd. scaz Münze, schatzen = aestimare), preisen, hochpreislich, preiswürdig (von pretium Preis), ebenso ital. caro, franz. cher, engl. dear, worth, subst. your worship, holländ. uwe wardigkeit, span. vuestra merced, portug. vossa mercé (merces Preis) u. a. m.

Der etymologische Ausgangspunkt der Ehre.

Ich lasse die Sprache oder richtiger die Sprachen reden.

Die griechische: τιμή = Preis, Werth und zugleich Ehre, τίω = ich bezahle und ich schätze, τιμάω = ich schätze und ich ehre. τίμημα = Schätzung (census).

Die lateinische: Der technisch römische Ausdruck existimatio für die Ehre im privatrechtlichen Sinne*) führt uns durch aestimatio (die ökonomische Schätzung) zurück auf aes (das Geld als Werthmesser).

Die deutsche: Ehre nach Grimm a. a. O. von sanskrit ajas = Eisen, (goth. áis, angels. ar, altnord. eir, mitttel- und althochd. êr) wovon auch das lateinische aes. Ehre und existimatio haben also, so verschieden sie auch klingen, dieselbe sprachliche Wurzel.

Die hebräische: jekār = der Preis einer Sache und die Ehre.

Die ungarische**): Ehre = becsület von becs = Werth, gleichmässig im ökonomischen wie mora-

*) l. 5 § 1 de extr. corp. (50. 13). Das timare in aestimare hat nach Grimm Wörterbuch: Ehre mit τιμάω nichts zu schaffen, sondern kommt von der Superlativendung: aestimus, ähnlich wie intimare, proximare von intimus, proximus. Das Wort honor gehört nicht dem Privatrecht an; über die Etymologie desselben habe ich nichts gefunden.

**) Nach einer gütigen Mittheilung meines Freundes und ehemaligen Zuhörers, Herrn Professor Biermann in Hermannstadt.

lischen Sinne gebraucht; davon abgeleitet becsülni = schätzen (ebenfalls im doppelten Sinn) und becsület = Ehre und becsülés = Werthschätzung.

Ehre ist also der Werth der Person. Die Uebertragung des Werthbegriffes von der Sache, bei der er, weil zuerst zur praktischen Anwendung, so auch zuerst zum Bewusstsein gelangt, d. h. sprachlich ausgeprägt sein wird, diese Uebertragung von der Sache auf die Person ist schwerlich das Product eines theoretischen Denkens gewesen, ich glaube sie vielmehr auf eine praktische Nöthigung auf Seiten des Rechts zurückführen zu dürfen. Im öffentlichen Recht war es die Censuseinrichtung, im Privatrecht die Verletzung der Person, welche den Zwang in sich schloss, den Geldmassstab von der Sache auf die Person zu übertragen. Während das römische Recht in der letzteren Richtung noch für alle Personen ohne Unterschied einen und denselben Werthmassstab zur Anwendung bringt (25, beziehungsweise 500 as), stuft sich derselbe im germanischen Wehrgeld bereits nach der staatlichen Stellung ab — Wehrgeld ist Werthgeld, Ehrgeld, höhere Ehrenstellung höheres Wehrgeld, geringere geringeres Wehrgeld. In der römischen Censuseinrichtung erhebt sich bekanntlich die ursprünglich rein ökonomische Werthung des Bürgers im Verfolg der Entwicklung zur moralischen. Niemand wusste besser als der Römer, dass der Werth des Bürgers für das Gemeinwesen sich nicht bloss nach dem beziffert, was er be-

sitzt, sondern dass auch die Tugenden ihren Werth haben, und in diesem Sinne dehnte der Censor, der ursprünglich nur die materiellen Güter ins Auge gefasst hatte, seinen Blick auch auf die ideellen aus, er war es, der in Rom zuerst die Ehre unter den Gesichtspunkt des Werthes des Bürgers für das Gemeinwesen erfasste und letzteren zum Gegenstande amtlicher Beurtheilung machte.

Auf diese Weise hat sich die Bemerkung, die wir oben (S. 497) über die rechtliche und staatliche Bedeutung der Ehre machten, auch vom historischen Standpunkt gerechtfertigt.

Der etymologische Ausgangspunkt der Achtung.

Einen völlig andern Ausgangspunkt hat der Begriff Achtung. Achten bezeichnet seiner ursprünglichen Bedeutung nach auf etwas achten, etwas be-achten, d. h. seine Sinne oder Gedanken auf etwas richten, das man wahrnehmen will (animadvertere = animum advertere), es drückt also die beabsichtigte Wahrnehmung im Gegensatz zur unbeabsichtigten aus, das Achtgeben im Gegensatz zum Nichtachtgeben. Diese Bedeutung des Wortes liegt auch dem Substantiv Achtung zu Grunde, wenn es im Sinne einer Aufforderung zum Achtgeben gebraucht wird, wie z. B. im Warnungsruf auf der Strasse und im militärischen Commando.

Wie gelangt nun das Achten in diesem Sinne zu dem der moralischen Werthschätzung? Die Thatsache, dass

wir einen Gegenstand, eine Nachricht, eine Person nicht der Beachtung werth halten, beweist, dass sie für uns kein Interesse, keinen Werth hat, uns gleichgültig ist. Gleichgültig ist, was uns nicht mehr gilt als alles beliebige Andere, d. i. nichts. Was einen Werth für uns hat, ist uns nicht gleichgültig, es gilt uns etwas, und die Folge davon ist, dass wir es beachten oder seiner achten. In diesem Sinne bedient sich die Sprache des Wortes »achten« von allem Möglichen — der Leichtsinnige achtet nicht der Warnungen, der Muthige nicht der Gefahr, der Verschwender nicht des Geldes, Niemand achtet des Wassers. Nichtbeachtung ist Constatirung der Gleichgültigkeit gegen etwas, der Werthlosigkeit desselben für uns, Beachtung Constatirung des Gegentheils.

Auf die Person angewandt heisst also sie beachten soviel als zeigen, dass wir ihr einen Werth, sie nicht beachten, dass wir ihr keinen Werth beilegen — beachtet und ge-achtet, nicht beachtet und nicht geachtet werden ist gleichbedeutend.

Achtung im Sinne der Sprache würde demnach zu definiren sein als der durch Beachtung zum Ausdruck gebrachte Werth der Person. Die »Ehre« prädicirt etymologisch den Werth der Person an und für sich, als absolute Thatsache (Ehre = Werth) (S. 500), die »Achtung« fügt das Moment hinzu, wodurch dieselbe relativ dieser bestimmten Person gegenüber zur Anerkennung gelangt (Achtung = Beachtung) und dieser sprachliche Gegen-

satz deckt sich mit dem S. 484, 500 von uns nachgewiesenen praktischen Unterschied beider Begriffe: der bloss nach Art des Eigenthums in rem, d. i. negativ wirkenden Geltung der Ehre und der nach Art der Obligation in personam, d. i. positiv sich bethätigenden Achtung — der praktische Gegensatz zwischen Ehre und Achtung ist etymologisch in beiden Worten zur Ausprägung gebracht.

Unsere etymologische Untersuchung der Ehre hat uns gezeigt, dass die Anknüpfung derselben an den Werthbegriff etwas Zwingendes in sich tragen muss, da sie sich in den verschiedensten Sprachen wiederholt. Ganz dasselbe gilt für die Achtung in Bezug auf ihre Anknüpfung an den Gesichtspunkt der Beachtung. Die Vorstellung, dass das Achten, Aufmerken auf die Person, das Anschauen, Ansehen derselben das Kriterium ihres socialen Werthes enthält, wiederholt sich in so vielen Ausdrücken der verschiedensten Sprachen, dass über die zwingende Kraft derselben auch nicht der leiseste Zweifel bestehen kann. Ich lasse die Sprache reden.

Achten, Achtsamkeit, Achtung im sinnlichen und im moralischen Sinne. Ebenso lat. observare beobachten, observantia Achtung.

Aufmerken im sinnlichen Sinne und Aufmerksamkeit im Sinne der Höflichkeit (Jemandem eine Aufmerksamkeit erweisen). Lat. attendere (aufachten), davon ital. attentione, franz.

und engl. attention (Aufmerksamkeit im obigen Sinne). Lat. notare, bemerken, notabilis, davon franz. notable = der Angesehene.

Ansehen als Verbum (Jemanden ansehen), davon das Substantiv Ansehen im socialen Sinne — angesehen werden als Kriterium des angesehen sein, wie beachtet werden als Kriterium des geachtet werden. Ebenso griech. περιβλέπειν ansehen und περίβλεπτος angesehen, lat. spectare, spicere sehen und spectatus, spectabilis, conspicuus angesehen. Considerare betrachten, ital. consideratione, franz. und engl. considération Ansehen im moralischen Sinne.

Sich umsehen nach Jemandem, zurückblicken nach ihm, davon Rücksicht im moralischen Sinne. Lat. respicere, davon ital. rispetto, franz., engl. respect Rücksicht. Althochd. warten ausschauen (der ursprüngliche Sinn noch erhalten in Warte, Sternwarte), davon ital. guardare, franz. garder, engl. guard, ital. riguardo, franz. égard, engl. regard Rücksicht, wozu noch unser Aufwartung im Sinne des Höflichkeitsaktes (Jemandem seine Aufwartung machen) hinzuzufügen ist.

Erkennen. Wer Jemanden zu erkennen sucht, wendet ihm seine Aufmerksamkeit zu, davon

Anerkennung im Sinne des Beweises der Achtung. Aehnlich nobilis von noscere, es ist der Mann, der gekannt wird, bekannt ist, und das ist nur der »angesehene« Mann*).

Ueberall also die Anlehnung des Begriffs der Achtung des Ansehens, der socialen Werthschätzung der Person an die Thatsache des Achtgebens, Beobachtens, Aufmerkens, Sehens, sich Umsehens, Erkennens, zum besten Beweise, dass wir es hier mit einer in der Sache selber gelegenen zwingenden Vorstellung zu thun haben. Es ist ein Stück Philosophie der Sprache, das sich darin ausprägt, und zugleich ein historischer Bericht darüber, wie das Volk zur Vorstellung der Achtung gekommen ist, ein Seitenstück zu der Etymologie der Ehre (S. 500).

Nun haben aber bekanntlich manche Begriffe durch den verfeinernden und veredelnden Einfluss der Cultur und die vertiefte Lebensauffassung des Volkes sich im Laufe der Zeit von ihren ursprünglichen Ausgangspunkten bis zu einem Grade entfernt und losgemacht, dass sich der ursprüngliche Gedanke kaum noch in irgend einem Punkte nachweisen lässt. Wie verhält es sich in dieser Beziehung mit dem obigen Begriff? Hat der Zusammen-

*) Ein Zuhörer aus Ungarn, dem ich diesen Bogen zur Durchsicht übergeben hatte, hat mir dazu noch folgende Beiträge aus dem Ungarischen gegeben. figuel aufmerken, figuelemmellenni eine Aufmerksamkeit erweisen, tekint ansehen, tekintély eine Capacität, tekintetes als Titel (spectabilis), tekintet Rücksicht, ismer erkennen, elismer anerkennen.

hang der Achtung mit der Beachtung bloss historische oder auch praktische Wahrheit? Darauf werden wir im Folgenden die Antwort ertheilen, wir werden versuchen, wie weit sich in der in den heutigen Höflichkeitsformen fixirten Achtung, wir wollen sie kurz die sociale nennen, der Gesichtspunkt der Beachtung der Person nachweisen lässt. Von jenen Formen kommen selbstverständlich nur diejenigen in Betracht, welche eine thatsächliche Bethätigung der Achtung enthalten, es scheiden demnach diejenigen aus, welche lediglich die Versicherung derselben zum Gegenstand haben (s. unten).

Casuistik und Zurückführung der Achtung auf den Gesichtspunkt der Beachtung der Person.

Anlässe und Gegenstände für die Beachtung der Person sollen den Regeln der Höflichkeit zufolge für uns sein:

1. Das blosse Erscheinen der Person innerhalb unseres Gesichtskreises. Wir constatiren es durch den Gruss. Der Gruss in seiner heutigen Bedeutung*) ist nichts als die Kundgebung, dass wir die Person bemerkt haben, ihrer ansichtig geworden sind, von ihrem Vorhandensein Notiz nehmen — Achtung und Beachtung fallen hier ganz zusammen.

   Dass der Gruss der Achtung, nicht dem Wohlwollen angehört, ergibt sich daraus, dass er ein Stück der reglementirten Höflichkeit bildet (Salutiren

*) Ueber seine muthmassliche ursprüngliche Bedeutung s. u.

des Soldaten), welche mit dem Wohlwollen nichts zu schaffen hat (S. 492).

2. Das Begegnen der Person auf der Strasse als Anlass zum Ausweichen. Die Strasse gehört Allen in gleicher Weise, von zwei sich Begegnenden hat daher Jeder auszuweichen; es zu unterlassen heisst sich geriren, als gehöre Einem die Strasse allein, es liegt darin eine Ueberhebung, Anmassung, eine Geringschätzung des andern Theils*), das Gebot der Höflichkeit liesse sich hier sogar auf den Rechtsgesichtspunkt zurückführen. Auch hier gewährt die reglementirte Höflichkeit einen Fingerweis. Der Soldat hat beim Begegnen mit dem Vorgesetzten Front zu machen, in Rom musste Jeder dem Magistrat ausweichen, der seinerseits aber wie Jeder der Matrone auswich, in der Türkei muss sogar der Christ vor dem Pascha vom Pferde steigen — alles dies nicht Beweise des Wohlwollens, sondern der Achtung. Dass der Gesichtspunkt der Beachtung auch hier für letztere zutrifft, liegt auf der Hand, ausweichen heisst die begegnende Person beachten, nicht ausweichen von ihr keine Notiz nehmen, seinen Weg in derselben Weise fortsetzen, als wäre sie gar nicht da.

*) In der Oedipussage bildet sie den Anlass, warum Oedipus den Laios erschlägt, »ich rächte, wie Sophokles Oedipus auf Kolonos Auftr. 4 ihn sagen lässt, nur erlittene Kränkung«.

3. Das Erscheinen der Person bei uns, in unserm eignen Hause. Der blosse Gruss genügt hier nicht, denn die Person wird uns nicht bloss sichtbar, wie auf der Strasse, sondern sie sucht etwas, sei es uns selber (Be-such), sei es etwas anderes (Ge-such) und dies schreibt unserem Benehmen eine dem entsprechende Form vor: wir erheben uns, wir lassen sie nicht einfach an uns herankommen, sondern wir kommen ihr entgegen (wahrscheinlich der ursprüngliche Sinn des »entgegenkommenden Wesens«), wir drücken damit aus, dass ihr Kommen uns genehm ist, unserem Willen entspricht (Will-kommen), wir em-pfangen sie. Der Empfang ist die durch die Natur der Sache selber vorgezeichnete Form der Beachtung des Besuchs, die Unterlassung desselben enthält keine blosse Unfreundlichkeit, keinen Mangel an Wohlwollen, sondern eine Ungezogenheit, einen Mangel an Achtung*). Abermals Achtung in Form der Beachtung, wie beim Gruss,

*) Selbst der grollende Achilleus erhebt sich vom Lager, als die Abgesandten des Agamemnon in seinem Zelte erscheinen, und heisst sie willkommen (Ilias 9, 193 fl.), wie denn Homer dieser Form des Empfanges nicht selten gedenkt, s. z. B. Ilias 23, 208; Odyssee 1, 119; 2, 34; 16, 14. Durch nichts lud Cäsar in dem Masse den Hass auf sich als dadurch, dass er den Senat, der ihm Ehrendekrete überbrachte, sitzend empfing. Die Kaiser liessen sich dies zur Lehre dienen, Tiberius ging den Consuln bis zur Thür entgegen, Hadrian empfing jeden Senator stehend, s. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms. I. S. 130, 132.

nur dass letztere nicht das blosse Erscheinen der Person, sondern die Thatsache, dass sie bei uns etwas sucht, zum Gegenstande hat. Allerdings kann auch das Wohlwollen in der Art, wie wir den Besuchenden empfangen, seinen Ausdruck finden, aber ganz dasselbe gilt auch für den Gruss, der Richtigkeit unserer Auffassung thut dies keinen Abbruch, es handelt sich nicht um dasjenige, was sich in den Akt hineinlegen lässt, sondern was er als solcher in sich schliesst, was er seiner socialen Bestimmung nach sein soll, und darüber, dass der Empfang die unerlässliche Form ist, in der wir der uns besuchenden Person unsere Achtung beweisen, wird nach dem Gesagten kein Zweifel obwalten können.

4. Die Frage. Wir beachten sie, indem wir eine Antwort ertheilen, und dies ist Sache der einfachsten Artigkeit, das Gegentheil enthält keine Unfreundlichkeit, sondern eine Ungezogenheit, eine Grobheit, es gibt kaum ein stärkeres Zeichen der Geringschätzung, als dem Fragenden den Rücken kehren. Die Beantwortung der Frage ist also ein Akt der Achtung, nicht des Wohlwollens, der Gesichtspunkt der Beachtung der Person trifft auch hier zu.
5. Die Rede. Wir beachten sie, indem wir dem Redenden zuhören. Jemanden nicht zu Worte kommen lassen, ihm in die Rede fallen oder ihm durch äussere Zeichen verrathen, dass er uns langweilt,

ist eine Ungezogenheit, die dadurch um nichts geringer wird, dass sie auch bei Gebildeten nichts weniger als selten ist. Schon bei Homer wird es als Pflicht der Artigkeit bezeichnet, einen Redenden nicht zu unterbrechen*).

6. Das Urtheil der Person. Wir beachten dasselbe, indem wir unsere eigenen abweichenden Behauptungen in die Formen des subjectiven Meinens kleiden (die sprachlichen Formen dafür s. u.). Damit erkennen wir die Berechtigung der abweichenden Auffassung des Andern an, den Werth seines Urtheils, seiner Urtheilskraft, es enthält die Bethätigung der Achtung nach der intellectuellen Seite, das

---

*) Ilias 19, 79, 80, wo Homer den Agamemnon sagen lässt:

Ihn, der steht, anhören geziemt sich, nicht in die Red' ihm
Fallen, denn solches beschwert, wie viel auch wisse der Störer.

ein Spruch, den man Manchem zum Auswendiglernen empfehlen möchte! Die Kunst, Jemanden geduldig anzuhören und den Widerspruch gegen seine Behauptungen, oder die Zusätze, die man dazu zu machen gedenkt, so lange bei sich zu behalten, bis er ausgeredet hat, scheint nach meinen Erfahrungen noch schwieriger zu erlernen zu sein als die sich mit Anstand zu langweilen. Das Denken mancher Leute ist so kurzathmig, dass sie fürchten, nach dem Schluss der Rede bereits vergessen zu haben, was sie sagen wollten, oder ihre Selbstbeherrschung ist eine so geringe, dass der Widerspruch sofort sich Luft machen muss. Wie die Griechen darüber dachten, ergibt sich ausser dem obigen Zeugniss noch aus Euripides, rasender Herkules V. 524:

Du vergib, Greis, wenn ich Dir
Das Wort vorwegnahm, welches Dir an ihn geziemt

und Euripides die Schutzflehenden V. 504:

. . Halte still den Mund,
Und eile nicht mit Deinen Reden mir zuvor.

Gegentheil: das Absprechen über die fremden Ansichten, involvirt intellectuelle Geringschätzung. Ob diese Schonung überall am Platze ist, steht hier nicht zur Frage, ich komme darauf zurück bei Gelegenheit der Untersuchung über das Rangverhältniss zwischen der Sittlichkeit und der Sitte, hier handelt es sich nur darum, dass, wo sie am Platze ist, wo es sich also lediglich um die üblichen Formen der Höflichkeit handelt, das Motiv derselben in der Beachtung zu erblicken ist, welche die Person für ihre Urtheilskraft in Anspruch zu nehmen berechtigt ist — die Achtung charakterisirt sich hier als Beachtung des intellectuellen Werths der Person.

7. Das Selbstbestimmungsrecht der Person. Der Imperativ enthält die Negation desselben, er ziemt sich nur Personen gegenüber, denen wir zu gebieten haben, die Höflichkeit setzt an Stelle desselben die Bitte oder die Aufforderung mit Vorbehalt des eigenen Entschlusses (die sprachlichen Formen dafür s. u.), d. i. die Anerkennung der fremden Selbstbestimmung, Entschlussfreiheit. Achtung ist auch hier wiederum Beachtung dessen, was die Person ist: nämlich uns gegenüber frei.

8. Die Zeit des Andern. Die Form, in der sie nach dem Gebot der Höflichkeit Gegenstand der Beachtung unsererseits wird, ist die Pünktlichkeit. Einen Andern bei einer verabredeten Zusammen-

kunft warten lassen, heisst den Werth der Zeit in seiner Person missachten, pünktlich sein ihn beachten.

Damit sind die Fälle der thatsächlichen Documentirung der socialen Achtung meines Wissens vollständig aufgezählt. Ich sehe einen Einwand voraus, den ich genöthigt bin zurückzuweisen. Alles Mögliche kann Gegenstand der Beachtung sein: die Gesetze des Rechts, der Moral, der Sitte, der Klugheit — was will es sagen, dass der Gesichtspunkt auch für die Regeln der Höflichkeit zutrifft? Der Einwand würde ein berechtigter sein, wenn wir denselben für die Regeln in Bezug genommen hätten, dann würde er aber wie für die Höflichkeitsformen der Achtung, so auch für die des Wohlwollens zutreffen. Dies war nicht unsere Meinung. Als Gegenstand der Beachtung haben wir bei der obigen Zusammenstellung nicht die Regeln der Höflichkeit, sondern die Person genannt. Die Person soll beachtet werden, wenn sie uns begegnet, bei uns erscheint, uns frägt, zu uns redet, ihre Urtheilskraft, ihr Selbstbestimmungsrecht, ihre Zeit, der Grund aber, auf den sie diesen Anspruch stützt, ist der Werth, den sie nach dem Urtheil der Gesellschaft als solche beanspruchen kann. Das Wohlwollen hat mit der Anerkennung dieses Werthes nichts zu schaffen, der Werthbegriff scheidet Achtung und Wohlwollen. Ob der Gesichtspunkt der Beachtung der Person, von dem die Sprache, wie oben nachgewiesen, zweifellos bei der

ursprünglichen Bildung des Begriffes der Achtung ausgegangen ist, sich in der von mir versuchten Weise zur Erklärung der aufgeführten Höflichkeitsformen verwenden lässt, oder ob ich mich nicht etwa habe verleiten lassen, der Sache Gewalt anzuthun, darüber muss ich das Urtheil dem Leser anheim stellen. Jedenfalls verbleibt uns als meines Erachtens völlig sicheres Ergebniss unseres Versuchs die bei dieser Gelegenheit unternommene Ausscheidung derjenigen Höflichkeitsformen, welche ausschliesslich der Achtung angehören. Ob ich damit das Richtige getroffen habe, wird sich unten zeigen, wo ich bei Gelegenheit des Wohlwollens die Kriterien namhaft machen werde, welche die Höflichkeitsformen des Wohlwollens von denen der Achtung unterscheiden.

Der im Bisherigen gewonnene und durchgeführte Begriff der Achtung, worunter wir im Folgenden stets die sociale (die in den Höflichkeitsformen fest fixirte Form der Achtung) verstehen, bedarf noch der Ergänzung. Der Werth der Person, den sie zum Ausdruck bringen soll, ist nicht der der concreten, sondern der abstracten Person, die Höflichkeitsbeweise der Achtung gelten nicht dem Individuum, sondern im Individuum der Person. Auch einem völlig Unbekannten ertheilen wir am Schluss des Briefes die Versicherung der »vollkommensten, ausgezeichnetsten Hochachtung« und reden ihn in der Ueberschrift als »hochgeehrten, hochzuverehrenden Herrn« an. Was wissen wir von seiner Achtungswürdigkeit, seiner

Ehrenhaftigkeit? Nichts! Und selbst wenn er uns bekannt ist, und wir nichts weniger als das Gefühl der Hochachtung vor ihm empfinden, bedienen wir uns gleichwohl jener Phrasen. Begehen wir damit nicht eine wissentliche Unwahrheit? Dann müsste ein wahrheitsliebender Mann Anstand nehmen, sie zu gebrauchen. Aber er braucht es nicht, denn sie gelten nicht dem Individuum, sondern der Person — es ist der Werth der letzteren, der darin seinen typischen Ausdruck finden soll, und auf dessen Anerkennung in seiner eignen Person Jeder, der denselben nicht durch entschiedene Unwürdigkeit verscherzt hat, einen gerechtfertigten Anspruch hat. Dies führt mich auf die Bedeutung des individuellen Moments in der Achtung.

Das individuelle Moment in der Achtung.

Es kommt in doppelter Hinsicht in Betracht, einmal als äusserer Anlass für die Erweisung der Achtung und sodann als Ausschliessungsgrund des Anspruchs darauf.

Als Anlass. Es bedarf der individuellen Berührung, um den Anspruch auf Achtung auszulösen. Der unpersönlichen Masse gegenüber gibt es keine Verpflichtung der Höflichkeit, ein Schriftsteller kann in seiner Schrift keinen Verstoss gegen die Höflichkeit begehen. Aber ein Redner kann es, selbst wenn er zu einem Publikum spricht, das nach Tausenden zählt, zwischen

jenem und seinem Publikum existirt keine persönliche Beziehung, bei diesem ist sie vorhanden (S. 366).

Der Gesichtspunkt der individuellen Berührung oder Beziehung ist ein elastischer, es lässt sich nicht schlechthin sagen: hier liegt sie vor, dort nicht, es kommt dabei vielmehr in manchen Fällen ganz auf das Gutbefinden, das Urtheil des Individuums an, ob es sie als vorhanden annehmen will oder nicht. Als Beispiel wähle ich das Grüssen von Unbekannten. Der Grossstädter grüsst Niemanden, als den er kennt, der Kleinstädter und der Mann vom Lande vielfach auch den Unbekannten, für jenen existirt zwischen ihm und der Masse, die ihn begegnet, gar keine Beziehung, es ist der Strom, der an ihm vorüberrauscht, für diesen existirt sie. An dem Nachweis derselben hängt die Aufrechthaltung der begrifflichen Scheidung der Höflichkeit vom Anstande (S. 363); ist sie im Sinne desjenigen, der diesen Akt der Höflichkeit vornimmt, zu läugnen, so ist es um den ganzen Gegensatz geschehen. Worin ist sie zu finden? Ich füge noch einen andern Fall hinzu, um mich des Gedankens, der hier zu Grunde liegt, zu bemächtigen, es ist das Grüssen der Mitreisenden beim Einsteigen in ein Eisenbahncoupé, der Nachbarn beim Erscheinen an der Wirthstafel. Der Gedanke, der uns dabei leitet, ist die durch die engere Gemeinsamkeit des Raumes und die Gleichheit des Zweckes bewirkte momentane Zusammengehörigkeit, also das Vorhandensein einer wenn auch noch so ober-

flächlichen und vorübergehenden individuellen Berührung — wer dieselbe nicht anerkennt, grüsst nicht, wer grüsst, erkennt sie an. Ganz dieselbe Vorstellung waltet im, obigen Fall ob, der Einheimische, der den Fremden grüsst, hat das Gefühl, dass derselbe momentan zu ihm gehört, ihnen beiden ist etwas gemeinsam, jener athmet dieselbe Luft, wandert denselben Weg wie er, und diesem Gefühl der momentanen Zugehörigkeit, d. i. der zwischen ihnen vorhandenen persönlichen Beziehung, gibt er durch seinen Gruss Ausdruck.

Als Ausschliessungsgrund des Anspruchs auf Achtung. Das Individuum kann den Anspruch auf Achtung verscherzen. Es verhält sich mit der Achtung ebenso wie mit der Ehre. Beide fallen der Person ohne ihr Zuthun zu, sie brauchen nicht erst erworben zu werden, aber sie können von dem Individuum verwirkt werden, und dies geschieht durch eine Handlungsweise, welche sich mit dem angenommenen Werth der Person nicht verträgt, das Individuum entkräftet die abstracte Präsumtion seines socialen Werthes durch den concreten Gegenbeweis seines Unwerthes.

Also nicht das Individuum, sondern die abstracte Person ist es, deren Werth in den Höflichkeitsformen der Achtung zur Anerkennung gelangt, die Achtung wird erwiesen dem Individuum, aber sie gilt der Person. Damit steht eine graduelle Abstufung dieser Formen nach Massgabe des abstract verschiedenen Werthes der Person

so wenig in Widerspruch, dass sie gerade umgekehrt die Richtigkeit unseres Gesichtspunktes bestätigt.

Graduelle Abstufung des Werthes der abstracten Person.

Soll die Achtung den Werth der Person zum Ausdruck bringen, so können die Formen, in denen dies geschieht, nur unter der Voraussetzung die gleichen sein, dass ihr Werth selber schlechthin der gleiche ist. Dies ist aber nicht der Fall. Es ist eine Thatsache, die sich bei allen Völkern der Erde wiederholt, und die durch den ohnmächtigen Protest, den eine abstracte Gleichheitstheorie dagegen erhebt, nicht aus der Welt geschafft werden wird, dass der Person nach dem Masse der Bedeutung, die ihr für das Gemeinwesen zukommt, ein verschiedener Werth zuerkannt wird — der König hat einmal einen höheren Werth als der Unterthan, der General einen höheren als der Soldat — und so wenig je ein Kupferpfennig erwarten darf, den Werth eines Goldstücks zu erlangen, so wenig der Unterthan oder der Soldat, seine Geltung der des Königs oder Generals gleichgestellt zu sehen — Kupfer bleibt Kupfer, Gold bleibt Gold.

Es ist übrigens nicht bloss die staatliche Stellung, welche diesen Einfluss ausübt, sie ward hier zunächst nur beispielsweise genannt, zu ihr kommt noch hinzu die Geburt. Von vornherein sollte man erwarten, dass letztere die zweite, jene die erste Stelle einnehme,

denn die Geburt ist die Vergangenheit, die staatliche Macht die Gegenwart, und in gesteigertem Masse sollte man dies erwarten bei allen freien Völkern und in der Jugendzeit derselben. Die Geschichte straft diese Erwartung Lügen, denn sie führt uns gerade bei den drei hervorragendsten Culturvölkern der Welt, die sich zugleich durch ihren Freiheitssinn vor allen hervorgethan haben: Griechen, Römern, Germanen in ihrer Jugendzeit das Gegentheil vor Augen. Der Nimbus, der die edle Abstammung gewährte, galt ihnen höher als der Besitz der Gewalt, der letzteren gehörte ihr Gehorsam, der ersteren ihre Verehrung. Das ehrenvollste Prädikat, das Homer seinen Helden zu Theil werden lässt, ist das der edlen Abstammung, und der Umstand, dass dieselbe bis zu den Göttern hinauf erstreckt wird, zeigt, welchen Werth die Griechen der Geburt beilegten. Einer Verherrlichung der Macht, ich meine nicht den blossen Hinweis auf den Besitz, sondern eine von dem darauf gelegten hohen Werth zeugende Apotheose derselben, erinnere ich mich nie bei Homer begegnet zu sein, eine solche Schilderung hätte das Herz der Griechen kalt gelassen, aber die Hervorhebung der edlen Geburt, die Ahnentafel, die sich bis zu den Göttern erstreckte, erwärmte sie, und man fühlt es dem Dichter an, mit welcher Lust und Liebe er diesen Punkt behandelt. Und auch bei den griechischen Tragikern wiederholt sich diese Betonung der Geburt. Kurz den Griechen galt die Geburt höher als die staatliche Macht.

Nicht anders verhielt es sich im alten Rom. Der Besitz der höchsten staatlichen Macht in den Händen eines Plebejers wog in den Augen des römischen Volkes den Geburtsadel des Patriciers nicht auf, und auch nachdem die Plebejer im Recht die völlige Gleichheit mit den Patriciern erkämpft hatten, erhielt sich die Erinnerung an den ehemaligen Vorrang der letzteren nicht bloss sprachlich in einzelnen Reminiscenzen, z. B. der sella curulis, sondern auch praktisch in den allerdings unbedeutenden Vorrechten der patricischen Abtheilung des Senats und den persönlichen Ehrenrechten seiner Mitglieder, ja, und das ist für die Macht, welche die Abstammung für das römische Gemüth besass, vielleicht am bezeichnendsten, der Gedanke trieb in dem rein socialen Gegensatz der Nobilität und der homines novi neue Wurzeln. Den Makel, welcher der unfreien Geburt anklebte, und der sich erst in der dritten Generation verlor, konnte kein persönliches Verdienst tilgen, und durch nichts charakterisirte das Kaiserthum den Bruch mit der Vergangenheit und der nationalen Ansicht in schrofferer Weise, als durch die Günstlingswirthschaft der Freigelassenen am kaiserlichen Hofe — der Cynismus des schamlosen Absolutismus, der in dem Gedanken gipfelt: die Allmacht kann aus Nichts Alles machen, aus einem ehemaligen Sklaven die mächtigste Person im Staate, aus einem Schweinehirten, einem Pastetenbäcker einen Fürsten, sie erkennt nichts an als ihr ipse fecit. Nicht an der Freiheit,

sondern an der Willkür besitzt die Geburt ihren unversöhnlichen Gegner, ihren geschwornen Todfeind, die Freiheit verträgt sich mit der Achtung vor der Vergangenheit, die Willkür nicht, sie kennt eben nur sich selber. Die Geburt aber ist die Vergangenheit, nicht die Vergangenheit im Sinne des blossen Ablaufes der Zeit, sondern im Sinne der Erinnerung an den socialen oder politischen Einfluss, den die Vorfahren ausgeübt haben. In diesem Sinne respectirte der Römer die vornehmen Geschlechter, ihre Namen waren mit der Geschichte des Staates unzertrennbar verknüpft, und das römische Volk liess in seinen Gerichten nicht selten Gnade vor Recht ergehen, wenn der Angeklagte im Stande war, die eigene Schuld durch die Verdienste seiner Vorfahren auszugleichen.

Keins der genannten Völker hat die Geburt in der Weise betont, wie die Germanen. Bei den Griechen war der Einfluss, den sie ausübte, lediglich socialer Art, bei den Römern war derselbe ursprünglich zwar ein rechtlicher und tief eingreifender, allein er knüpfte sich nicht an einen Gegensatz innerhalb desselben Volksstammes, sondern an den zweier, politisch verschiedenartig berechtigter Völkerschaften, bei den Germanen dagegen begründet der Unterschied der Geburt einen rechtlichen Gegensatz innerhalb der Genossen eines und desselben Stammes. Die rechtliche Gestalt desselben ist das germanische Wehrgeldsystem, das Wehrgeld des Adligen war ein

höheres als das des Gemeinfreien, bei einem der freiesten Stämme, den Sachsen, betrug es sogar das Sechsfache des letzteren. Kein anderes Volk hat im Fortschritt seiner Entwicklung an dem Gegensatz der Geburt so lange festgehalten als das deutsche, noch bis in unser Jahrhundert hinein, ja in einzelnen Resten bis in die jüngste Zeit hinein hat sich die Scheidung der höchsten Dikasterien in eine adlige und gelehrte Bank erhalten, und die sociale Accentuirung der Geburt im Briefstil ist wohl von keinem Volk der Erde bis zu dem Masse ausgebildet worden als von uns Deutschen. Die Betonung einer wirklich hervorragenden Geburt findet sich auch bei anderen Völkern*), allein wir suchen vergebens nach einem Seitenstück für die bei uns noch bis ins vorige Jahrhundert hinein übliche Abstufung der Geburt innerhalb des Bürgerstandes, deren Unverstand noch durch die Sinnlosigkeit der sprachlichen Bezeichnung überboten ward. Den vier niedersten Stufen ward das Prädikat des »Geborenseins« versagt, sie waren, um den bekannten Ausdruck zu gebrauchen, keine »Geborene«, ihre Prädikate lauteten von unten angefangen: Ew. Edlen — Wohledlen — Hochwohledlen — Hochedlen. Dann kamen vier Stufen mit »geboren«: Wohledelgeboren — Hochwohledelgeboren — Hochedelgeboren — Wohlgeboren, erst dann folgte das Hochwohlgeboren

*) Beispiele: die Prädicirung der edlen Geburt bei den alten Griechen (εὐγένεια, S. 520), das πορφυρογέννητος der Byzantiner, das »Maecenas atavis edite regibus« von Horaz u. a. m.

des Adligen, an welches dann als zehnte Sprosse das ursprünglich den Fürsten zuständige und in dem Prädikat der Hoheit ihnen noch bis auf den heutigen Tag gebliebene Hochgeboren der Grafen sich anschloss. Mit der Entlehnung der Prädikate von der Geburt hat es dann ein Ende*), es beginnen die von dem Glanz und der Höhe der Stellung (das Leuchten: Erlaucht, Durchlaucht — die Höhe: Hoheit — die Macht: Majestät). Der Umschwung, der in dieser Beziehung inzwischen eingetreten ist, die Reducirung des Geborenseins auf drei Kategorien: Wohlgeboren — Hochwohlgeboren — Hochgeboren, ist bekannt, aber das »Geborensein« lässt sich der Deutsche bis auf den heutigen Tag nicht nehmen.

Als zweites die sociale Abstufung des Werthes der Person bestimmendes Moment ist oben die staatliche Stellung genannt. Das System der staatlichen Ueber- und Unterordnung verleiht dem Träger des Amtes je nach der Stelle, die letzterem innerhalb dieses Systems zugewiesen ist, die dem entsprechende Ehre oder persönliche

---

*) Die noch mögliche Steigerung des »Höchst- und allerhöchst Geborenen« haben wir Deutsche uns entgehen lassen, um sie den russischen Sträflingen in Sibirien zu überlassen, s. die Lebensbilder aus einem sibirischen Gefängniss. Nach den hinterlassenen Aufzeichnungen eines zu zehnjähriger Zwangsarbeit verurtheilten russischen Edelmannes. Köln 1882. S. 46, 75. Sie lassen den Sträfling den Vorgesetzten mit »Höchstgeborner« anreden, beim Spiessruthenlaufen sogar mit »Allerhöchstgeborner« — eine Situation, die allerdings recht geeignet sein mag, der menschlichen Brust die höchsten Diskanttöne der Achtung zu entlocken.

Geltung — die Stelle bestimmt die Stellung. Der technische Ausdruck dafür ist der Rang. Die Rangordnung oder Rangliste enthält die officielle Werthung der Personen von Seiten der Staatsgewalt, die officielle Werthtaxe. Ich sage: der Personen. Ihr Sinn nämlich ist nicht der eines Systems der Unterordnung, Gliederung, Abstufung der staatlichen Gewalten — schon der blosse Gegensatz der Civil- und Militärgewalten, die beiderseits in keinem Verhältniss der Unterordnung stehen, schliesst dies aus, der kirchlichen Hierarchie gar nicht zu gedenken — sondern ihr Sinn ist der der Fixirung der officiellen Geltung der Person in den Augen der Staatsgewalt. Darum umfasst sie nicht bloss die activen Staatsdiener, sondern auch die ehemaligen — ihr Rang verbleibt ihnen — darum auch die Kirchendiener, und darum ist sie in allen unsern monarchischen Staaten auch auf den höheren Geburtsstand ausgedehnt worden, dem sie sogar eine bevorrechtete Stellung anweist. Kurz die Rangliste ist das officielle System der staatlichen Werthschätzung, und sie gewährt uns einen neuen Beleg für die Richtigkeit unserer obigen Begriffsbestimmung der Ehre als des staatlichen Werths der Person (S. 497). Rang ist der Ausdruck für die graduelle Abstufung der staatlichen Ehre. Der Gedanke ist selbst auf das Verhältniss der Staaten zu einander übertragen worden, er hat ausser seiner internen staatlichen Bedeutung noch eine internationale, und nichts veranschaulicht die eminente Rolle,

die er in unserer menschlichen Welt spielt, mehr, als die Wichtigkeit, die man ihm im internationalen Verkehr beigelegt hat, indem er nicht bloss Anlass erbitterter, nicht selten mit Waffen ausgefochtener Streitigkeiten, sondern Gegenstand völkerrechtlicher Verträge geworden ist. Schon die Römer machten daraus einen besonderen Vorbehalt bei Friedensverträgen (die bekannte Formel: majestatem populi Romani comiter conservato) *), und die heutige Zeit hat es an mancherlei Beispielen nicht fehlen lassen, welche deutlich zeigen, welchen Werth nicht bloss die Träger der Staatsgewalt persönlich, sondern auch die Völker auf den Rang ihres Staatswesens legen **).

Das Interesse, welches der Rang für meine Zwecke in Anspruch nimmt, besteht nicht in seiner im Bisherigen berührten primären, d. i. staatlichen und rechtlichen Bedeutung, sondern in seiner Reflexwirkung auf die Gesellschaft, d. h. in seiner Bedeutung als eins der beiden Motive für die Abstufung der socialen Achtung. Aus jener ergibt sich diese noch mit von selbst. Die Staatsgewalt kann die triftigsten Gründe haben, und sie hat sie, und kein politisch einsichtiges Volk hat sie verkannt, die Bedeutung,

*) Cicero pro Balbo c. 12. Liv. 38, 11. l. 7. § 1 de capt. (49. 15).

**) Die Verleihung der königlichen Hoheit an die Herzöge von Sachsen-Coburg, die Erhebung der deutschen Churfürstenthümer zu Königreichen, der Königreiche zu Kaiserthümern, die Freude der Rumänen über das Königreich Rumänien. Muthmasslich wird die Liste der Königreiche und Kaiserthümer noch nicht beschlossen sein!

welche das Staatsamt hat, auch in der persönlichen Geltung ihres Trägers, in seiner Ehrenstellung zu accentuiren*). Die Ehre, die sie letzterem zuspricht, hat nicht die Bestimmung, ihm bloss das Gefühl der persönlichen Befriedigung zu gewähren, sondern sie soll in ihm wie in allen, die mit ihm in Berührung treten, den Gedanken an die Bedeutung und Aufgabe des Amtes wach erhalten**). Daraus folgt aber nicht, dass die Gesellschaft diesen Werthtarif des Staats adoptiren, dass die staatliche Stellung auch für die Achtung und die sociale Stellung des Mannes massgebend sein müsste. Was hat der gesellige Verkehr mit dem Amte zu schaffen, und wenn nicht mit dem Amte, was mit der damit verknüpften Ehre? Es scheint eine ungehörige Vermischung zweier gänzlich getrennter Gebiete zu sein, die staatliche Stellung auf das gesellige Leben zu übertragen, auf dem Boden des letzteren ist der höchste Beamte nichts mehr als der geringste, alle Personen stehen sich hier völlig gleich, der Boden der Gesellschaft ist ein neutraler, der durch die Unterschiede, welche der Staat in seiner Sphäre anerkennt, im Mindesten nicht berührt wird.

*) Auch in dieser Beziehung haben wiederum die Römer ihre hohe politische Einsicht bewährt, als Beispiele nenne ich die Fasces der Lictoren der höchsten römischen Magistrate, welche dem Römer die Machtstellung derselben unausgesetzt vor Augen führten — die Verpflichtung, ihnen auf der Strasse auszuweichen — die sella curulis — die bevorrechteten Sitze im Theater.

**) S. auch die Bemerkung über den Zweck der Amtstracht S. 323, und den Curialstil der Behörden S. 492.

Man versuche einmal, diesen Gesichtspunkt der Indifferenz der Gesellschaft gegen die staatlichen Unterschiede bei der Monarchie durchzuführen! Niemand wird wohl daran zweifeln, dass ihr damit der Todesstoss versetzt wäre. Ein König im Sinne dieser Ansicht würde dem Theaterkönig gleichen, der nur solange König ist, als er sich auf der Bühne befindet, und mit dessen ganzer Herrlichkeit es vorbei ist, sobald er die Bretter verlassen hat. Eine solche Gestaltung des Königthums ist undenkbar, sie hat weder je existirt, noch wird sie je existiren. Eben darum fort mit dem Königthum, sagt der Republikaner, jener von der Person des Monarchen untrennbare Charakter desselben, jene Verquickung seiner staatlichen und persönlichen Autorität gehört mit zu den Gründen, warum ich dasselbe perhorrescire. Also die Republik! Zu den machtvollsten Republiken, welche die Welt je erblickt hat, gehörte die im alten Rom und in Venedig. Waren die römischen Consuln und die Dogen von Venedig auf der Strasse Beamte? Und doch machte ihnen Jeder ehrfurchtsvoll Platz, und wer es nicht that, ward unsanft daran erinnert. Hat das Theater etwas mit der Amtsthätigkeit zu schaffen? Und doch hatten die höheren römischen Magistrate ihren bevorrechteten Sitz im Theater, und ich habe nie gelesen, dass die Römer daran Anstoss genommen hätten. Ein politisch einsichtiges Volk ehrt in seinen Vertretern sich selber, und es ehrt sie nicht bloss, während sie im Amte sind, sondern überall, wo es ihrer ansichtig wird.

Aber was von der Spitze der Pyramide gilt, braucht darum nicht auch von der Basis zu gelten, die Höhen können im hellen Licht erglänzen, während die Niederungen im tiefen Dunkel liegen. Es besteht kein Grund, dass die niederen und selbst die mittleren Schichten des Beamtenthums an dem Glanz participiren, der den höchsten Staatsstellungen, den Vertretern der Macht und Hoheit des Staats zukommt. Bekanntlich verhält es sich aber anders, wenigstens in den meisten europäischen Staaten, in erster Linie bei uns in Deutschland. Die Staatsstellung als solche verbreitet einen gewissen Nimbus um sich und verleiht dem Inhaber derselben eine höhere sociale Stellung, als er nach seinem Geburtsstande und seinen sonstigen Verhältnissen einnehmen würde. In einigen Staaten hat man diesen Nimbus durch das Institut des persönlichen Adels zu heben gesucht — ein Beweis, dass man dem Beamtenthum für sich allein die gewünschte Wirkung noch nicht zutraute.

Das äussere Merkmal, an dem die Eigenschaft des Beamten erkannt wird, ist der Titel. Der Umstand, dass der Beamte nicht bloss im dienstlichen Verhältniss, sondern auch im gewöhnlichen Leben mit seinem Titel angeredet wird, und dass letzterer in manchen Ländern sogar auf die Frau übertragen wird, zeigt, dass die dadurch kundgegebene Beamtenqualität den Werth des Mannes in den Augen der Gesellschaft erhöht. So erklärt es sich, wie die Staatsgewalt dazu kam, den Titel unabhängig vom

Amte zu verleihen. Durch Verleihung des blossen Titels (Brief- oder Diplomtitel im Gegensatz des Amtstitels) zieht der Staat einen Wechsel auf die Gesellschaft, lautend auf dasjenige Quantum der Achtung, das in ihren Augen mit dem Amt verbunden ist.

Würde es an der letzeren Voraussetzung fehlen, so würde die Verleihung des blossen Titels völlig sinnlos sein; bei einem Volke, das dem Beamtenthum als solchem keinen socialen Werth beilegt, ist die Einrichtung undenkbar. Der Brieftitel verdankt seinen ganzen Werth lediglich dem Beamtenthum, das ihm seinen Klang, sein Ansehn, seine sociale Geltung verschafft hat, er enthält eine Zuwendung aus dem Fonds an socialer Achtung, den jenes aufgespeichert hat, nach Art der durch die katholische Kirche bei der Absolution vorgenommenen Uebertragung eines Theils des von den Heiligen angesammelten Schatzes an guten Werken auf den Sünder — ohne diesen Fonds wäre beides nicht möglich, eine Anweisung ist werthlos, wenn es an den Zahlmitteln fehlt. Darum kann die Staatsgewalt keine neuen Titel schaffen, denen es an dieser historischen Anlehnung an das Beamtenthum fehlt, sie kann beim Titelwesen nur übertragen, nie schaffen — der bestgemeinte, volltönendste Titel ohne diesen historischen Rückhalt würde ein blosses Wort sein, das Niemand respectiren, dem im Gegentheil von vornherein das unvertilgbar Stigma der Lächerlichkeit anhaften würde. Niemals, so lange die Welt stehen wird, wird z. B. der Titel eines Ehrenmannes,

Helden, Denkers aufkommen, so gerechtfertigt diese Bezeichnung im übrigen auch sein möchte, der Titel muss erst von einem speciell für diese Verrichtung angestellten Beamten *getragen* worden sein, damit der Staat ihn auf den Nichtbeamten *übertragen* kann*).

Der zweifelhafte Ruhm, den Titel zuerst vom Amt getrennt, den Diplomtitel in die Welt gesetzt und damit den ersten Schritt zur Einführung des Titelwesens unserer heutigen Zeit gethan zu haben, gebührt meines Wissens den ersten römischen Kaisern. Das politische Motiv ist unschwer zu errathen, es handelte sich um einen Köder für den Ehrgeiz und die Eitelkeit, die dadurch von dem Kaiser in Abhängigkeit gebracht und in falsche ihm unschädliche Bahnen gelenkt werden sollten. Der Titel warf ihnen statt der wirklichen Macht, die der Kaiser sich selber und seinen Beamten (praefecti) vorbehielt, den blossen äussern Schein hin, den Glanz eines Amtes, dessen effective Bedeutung durch den Kaiser abgethan war, das aber in den Augen des Volkes seinen historischen Nimbus und damit seine sociale Bedeutung behauptete: des *Consulats*. Statt der alten zwei Consuln wurden 24 ernannt (consules honorarii). Der Name des Consuls ward dadurch zu einem

*) Dieselbe historische Anlehnung wie beim Titelwesen an das Amt wiederholt sich beim Ordenswesen in Bezug auf die Ritterorden des Mittelalters, unsere heutigen Ordensritter und Commandeure ohne Pferd und Schwert haben zu Vorgängern die wirklichen mit Pferd und Schwert.

blossen Titel, ein Vorläufer der späteren durch Diplome (codicilli) verliehenen codicillaris dignitas, d. i. des blossen Titels in unserm heutigen Sinne. Ganz dasselbe geschah mit der militärischen Würde, die Erfindung von Officierspatenten ohne Dienst stammt schon von Claudius*). Auf diesem Wege schritt dann das byzantinische Kaiserthum fort, indem es zu dem Titelwesen noch die Einrichtung besonders ehrenvoller Prädikate zum Zweck der blossen Anrede hinzufügte (clarissimi, spectabiles, illustres), die meisten der noch heutzutage üblichen (Eminenz, Excellenz, Magnificenz, Spectabilität) gehören dieser Zeit an. Unser moderner Staat ist hinter jenem Vorbild bekanntlich nicht zurückgeblieben, er hat stellenweise von der Verleihung der Titel einen so ausgiebigen Gebrauch gemacht, dass man glauben möchte, sie würden in den Augen des Volkes allen Werth eingebüsst haben. Aber die Ertragfähigkeit des Volkes ist in dieser Beziehung noch nicht erschöpft, und so lange sie vorhält, hat der Staat alle Ursache, sich ihrer zu freuen und sie auszunutzen — die Verleihung der Titel hat für ihn den Werth der Druckerpresse beim Papiergelde, sie ermöglicht ihm in Papier statt mit baarem Gelde zu zahlen**) — wenn die sociale Geltung der Titel einmal aufhören sollte, so würde

*) Suet. Claudius c. 25 instituit imaginariae militiae genus, quod vocaretur supra numerum, quo absentes et titulo tenus fungerentur.

**) Ich nehme hier Bezug auf meine Ausführungen über den idealen Lohn. B. I. S. 200 fl.

das dadurch zu deckende Deficit sich im Budget nach Millionen beziffern.

Die Verleihung der Titel ohne Amt beschränkt sich nicht bloss auf den Staat, neben ihm ist auch die Wissenschaft mit dem Doctortitel zu nennen*). Auch bei ihr hat sich die soeben nachgewiesene Erscheinung wiederholt: die Ablösung des Titels vom Amte. Der Doctortitel bezeichnete ursprünglich die Verleihung des Lehramts von Seiten der Wissenschaft (doctor legens), heutzutage ist er ein blosser Titel geworden. Da nach der heutigen Organisation der Universitäten die Verleihung dieses Titels auf eine Autorisation des Staats zurückzuführen ist, so scheidet die Wissenschaft in Wirklichkeit aus, und wir können den Satz aufstellen: die Verleihung von

*) Nicht die Kirche, auch nicht die katholische. Die Titel, welche letztere verleiht, sind stets mit einem Kirchenamt verbunden, der Bischof in partibus infidelium macht davon keine Ausnahme, denn er ist wirklicher Bischof, nur ohne Diözese. Die Ernennung zum Prälaten verleiht zwar einen höheren Rang und ein dem entsprechendes Prädikat (Monsignore), allein Prälat ist meines Wissens kein Titel. In Frankreich redete man früher die Abbés zwar mit diesem Namen an, allein es war kein Titel, den die Kirche verliehen hatte, es verhielt sich damit ähnlich wie mit dem protestantischen »Kandidaten«, der sich als Doppelgänger des Abbés bezeichnen lässt, der Name wird vom Volk als Anrede benutzt, aber er ist kein von der Kirche verliehener Titel. In protestantischen Staaten hat man den höheren protestantischen Geistlichen, um ihnen den Rang der katholischen Bischöfe zu verleihen, den Bischofstitel gegeben, aber hier ist es wiederum der Staat, nicht die Kirche, welche den Titel verleiht. — In allerjüngster Zeit hat die Kurie angefangen, den Titel eines geistlichen Raths zu ertheilen, ist dabei aber auf den Widerstand des Staats gestossen (Zusatz während des Drucks).

blossen Titeln wie die von Orden bildet ein Reservatrecht des Staats.

Die sociale Bedeutung des Titels kennzeichnet sich dadurch, dass er im Leben zum Zweck der Anrede und zwar als Ehrenprädikat gebraucht wird. Ein Verein kann für seine Angestellten die hochtönendsten Namen wählen: Präsident, Direktor, Vorstand, Bibliothekar u. s. w., aber dies sind keine Titel, d. h. dritte Personen bedienen sich derselben nicht im Sinne eines Ehrenprädikats, so wenig wie man im Leben die Bezeichnung des Berufszweiges dazu verwendet und z. B. Jemanden Herrn Apotheker, Gutsbesitzer anredet. Wo der Titel einmal die sociale Bedeutung hat, die wir hier erörtern, und die ihn von der Benennung der Person mit ihren Namen unterscheidet, ist er im Sinne der Höflichkeit obligat, — wer den Titel hat, verlangt ihn auch zu hören. In diesem Sinne sind Titel nur diejenigen, welche der Staat, die Kirche, die Wissenschaft verleihen. Ihr Werth beruht wie die der Orden darauf, dass sie eine von der Gesellschaft honorirte Anweisung auf ein bestimmtes Quantum Achtung enthalten — von dem Moment an, wo die Gesellschaft diese Anweisung nicht mehr respektiren würde, wären sie entwerthet. Der Werth dieser Anweisung beruht, wie der einer jeden, zunächst auf dem Ansehn, dem Credit des Ausstellers, sodann aber auch auf der Innehaltung des richtigen Masses bei ihrer Verleihung — das Übermass wirkt hier ebenso wie beim

Papiergeld, der Cours sinkt; er steht fast bei allen unsern Titeln weit unter dem ursprünglichen Emissionswerth (Devalvation der Titel). Eine einsichtige Finanzpolitik unserer Zeit hat die Staaten dahin geführt, den Gefahren, welche dem Inlande durch eine Ueberfluthung mit fremdem Papiergeld drohen, durch ein Verbot der Cirkulation desselben vorzubeugen. Das Seitenstück dazu bildet das Verbot der Annahme der von fremden Monarchen verliehenen Ehren: Titel, Orden, Standeserhöhungen ohne Genehmigung, es handelt sich dabei nicht bloss um die auctoritative Stellung des Staats, die Wahrung seines Reservatrechts, sondern um den ernsten praktischen Zweck, der Entwerthung seiner Ehren durch fremde Freibeuterei vorzubeugen — ohne diese Schranke wäre die Welt wahrscheinlich schon mit Grosskreuzen und Herzögen von San Marino überschwemmt werden, sie sind dort billig zu haben.

Das Interesse, das mich bestimmte, den Einfluss, welchen der Geburtsstand und die staatliche Stellung in der Gesellschaft ausübt, zum Gegenstande meiner Betrachtung zu machen, knüpfte sich an den oben (S. 519) von mir für die Achtung aufgestellten Gesichtspunkt der graduellen Abstufung des Werths der Person. Der Schwerpunkt meiner ganzen Ausführung beruht auf der Erkenntniss, dass diese Abstufung abstracter Art ist, und darüber mögen mir noch einige Worte erlaubt sein.

Es gibt Gründe der verschiedensten Art, welche das

Mass der Achtung einer Person im geselligen Verkehr beeinflussen: die Ehrenhaftigkeit des Charakters, hervorragende geistige Begabung, einflussreiche Stellung, Ehrwürdigkeit des Alters, selbst Reichthum. Aber der Einfluss, den sie ausüben, ist ein freier, er ist gesellschaftlich nicht geboten, der Einfluss dagegen, den die Gesellschaft an die beiden obigen Momente: Geburtsstand und Titel knüpft, ist ein gebotener, er besteht in dem Gebrauch der Prädikate, durch welche sie äusserlich fixirt worden sind. Wie gering man denselben immerhin anschlagen möge, er besteht, und er äussert sich äusserlich darin, dass die Person von andern abgehoben wird. Diese durch die Höflichkeit vorgezeichnete Pflicht der Abhebung dieser bestimmten Person von andern ist es, die ich im Auge habe, wenn ich behaupte: die Achtung stuft sich ab nach dem Werth der Person, sie erkennt diesen Werth nicht als einen allen Personen unterschiedslos gleichen an, sondern sie bemisst denselben nach gewissen abstracten Kriterien. Mittelst der blossen Anrede: Hoheit, Durchlaucht, Graf, Baron, Excellenz, mittelst der blossen Nennung des Titels oder der Aufschrift auf Briefen: Hochgeboren, Hochwohlgeboren, Wohlgeboren wird eine Verschiedenheit des socialen Werthes der Person prädicirt, werden Kategorien der socialen Stellung gesetzt.

Ob die Gesellschaft nun wohlgethan hat, jenen beiden Momenten diesen Einfluss einzuräumen, und ob derselbe

Aussicht auf ewige Dauer habe, darüber mag man streiten und ich würde es begreiflich finden, wenn ein Bürger der Vereinigten Staaten darin nur ein europäisches Unkraut, einen Auswuchs der Monarchie erblickte, von dem das amerikanische Gemeinwesen mit Stolz sich rühmen dürfe frei geblieben zu sein. Ob der Zustand, den er gegenwärtig vor Augen hat, für alle Zukunft Bestand haben wird, ob nicht auch für die Vereinigten Staaten, die sich zur Zeit noch in den ersten Anfängen ihrer socialen Entwicklung befinden, dereinst mit dem Vorrücken des Alters die Stunde schlagen wird, wo sie in die Bahnen aller bisherigen Culturvölker einlenken und den Gegensatz der Stände und eine Magistratur im europäischen Sinne kennen lernen werden, darüber würde es vermessen sein schon jetzt abzuurtheilen. Damit bin ich aber keineswegs gesonnen, die Berechtigung, welche ich für den socialen Einfluss des Geburtsstandes und der staatlichen Stellung an sich in Anspruch nehme, auch auf die verkehrte Gestaltung zu übertragen, welche derselbe stellenweise, insbesondere bei uns in Deutschland, angenommen hat. Auch bei diesem Punkte wiederholt sich die Erscheinung, die wir schon mehrfach (S. 463, 473) bei der Sitte constatirt haben: die Ausartung eines an sich richtigen Gedankens zur Carrikatur seiner selbst. Man kann sich kaum einen ärgeren Abfall eines Gedankens von sich selber denken, als das Bild, das uns die deutsche Höflichkeit des vorigen Jahrhunderts vor Augen

führt*). Ihrer Idee nach bestimmt, den geselligen Verkehr zu erleichtern, fördern, verschönern, schien sie in ihrer damaligen Gestalt nur dazu gemacht zu sein, ihn zu erschweren, möglichst schwerfällig, schleppend und unleidlich zu machen. Die mit minutiösester Genauigkeit ausgebildeten Regeln über die richtige Art der Anrede in den Briefen, bei der selbst dem Scharfrichter sein ihm gebührendes Prädikat zugewiesen war — über die nach Massgabe der Person variirende richtige Benutzung der Prominalformen (hat man — hat er — hat sie — haben Sie — hat der Herr — haben der Herr?) — über Rang, Vortritt, Sitz bei Tisch, Abstufung der Verbeugung — über die nöthigen »Complimente« — alles dies schien nur erfunden zu sein, um den harmlosen, unbefangenen Verkehr unmöglich zu machen und dem krankhaft gespannten Gefühl der Würde, dem Misstrauen, dem Uebelwollen, der Eitelkeit, einer nach Anlässen suchenden Empfindlichkeit Gelegenheit zu geben, »etwas übel zu nehmen« — die querelles allemandes, wie der Franzose sie mit beissendem, aber treffendem Spott genannt hat. In dieser Hinsicht hat sich ja bei uns Vieles geändert, Dank den gewaltigen Ereignissen, welche am Ende des vorigen und am Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts den Sinn von nichtigen Armseligkeiten auf ernstere Dinge lenkten, Dank

*) In carrikirter, aber dem Wesen nach zutreffender Weise geschildert von Kotzebue in seinen »deutschen Kleinstädtern«.

dem Geiste unserer Schiller-Goethe'schen Literaturperiode, der wie ein frischer Seewind die Stickluft reinigte, Dank sicherlich auch der durch die französische Revolution mit ihren Emigranten und durch die napoleonischen Kriege im ausgedehntesten Masse herbeigeführten Vertrautheit mit der gesunden französischen Höflichkeit, die derartigen Verirrungen nie erlegen war. Sicherlich bleibt auch jetzt noch manches bei uns zu thun übrig, und das Titelwesen in seiner bisherigen Gestalt wird mit dem Beamtenthum, dem es entstammt, schwerlich seine bisherige Geltung behaupten, seitdem letzterem in der Volksvertretung ein Rivale erwachsen ist, der durch den Wechsel der Personen die Uebertragung des Titelwesens auf ihn ausschliesst und in steigender Progression den Vorzug und das Ansehn einer politischen Stellung mit ihm theilen wird. Geburtsstand und staatliche Stellung werden muthmasslich für die niederen Stufen ihre bisherige sociale Geltung einbüssen und sie nur für die Spitzen behaupten.

Ich bin mit der Ausführung des Gedankens, der mich bisher beschäftigte, fertig; es war die sociale Abstufung der Achtung nach den beiden Momenten des Geburtsstandes und der staatlichen Stellung. Indem ich das gewonnene Resultat mit dem früheren Ergebniss meiner Untersuchung combinire, fasse ich die Summe beider in den Satz zusammen: die Achtung als das eine Element der Höflichkeit hat zum Zweck, den socialen Werth der Person als solcher (abstracte Person) in festen durch die

Sitte vorgezeichneten Formen positiv zur Darstellung zu bringen, aber sie setzt diesen Werth nicht als einen schlechthin gleichen, sondern sie bestimmt ihn nach gewissen abstracten Kriterien verschieden.

Der Gesichtspunkt des Werthes der Person, mit dem wir unsere Betrachtung der Achtung eröffneten, hat sich bewährt, wir verdanken ihm die wissenschaftliche Erschliessung zweier wichtiger Begriffe: der Ehre und der Achtung. Beiden gemeinsam, differenzirt er sich bei ihnen durch zwei Momente: den Gegensatz von Recht und Sitte und den des Negativen und Positiven: Ehre ist der durch das Recht anerkannte und lediglich negativ gegen Verletzung geschützte, Achtung der durch die Sitte anerkannte und positiv zur Verwirklichung gebrachte Werth der Person. Erst in der Achtung findet die Idee der Persönlichkeit ihren vollen Abschluss, nach dieser Seite hin enthält mithin die Höflichkeit die Vollendung dessen, was das Recht im Recht der Persönlichkeit begonnen, die Fortsetzung, Verlängerung der Idee der Persönlichkeit in das Gebiet der Sitte hinüber: das Complement des Rechts der Persönlichkeit. Beide bilden ein einziges durch ihren gemeinsamen Zweck zusammengehöriges, sich gegenseitig bedingendes Ganze. Wurzelnd in dem festen Boden des Rechts, treibt der Baum der Persönlichkeit in der Luftregion der Sitte seine Zweige und Äste — die Höflichkeit ohne das Recht der Persönlichkeit wäre der Stamm und die Krone des Bau-

mes ohne feste Wurzeln, das Recht der Persönlichkeit ohne die Höflichkeit die Wurzeln ohne den Stamm und die Krone, beide gehören zusammen — wenn der Person wohl sein soll in der Welt, muss sie beide vorfinden. Wir werden sehen, dass sie diesen Anspruch nicht vergebens erhoben hat — die Höflichkeit gehört zu den primitivsten Institutionen der Menschheit (Nr. 16).

Das Wohlwollen.

Die Aufgabe, welche die folgende Untersuchung an uns richtet, ist insofern ungleich leichter als diejenige, welche wir im Bisherigen zu lösen hatten, als es bei ihr nicht erst des Nachweises bedarf, dass derjenige Gedanke, in dem sie das zweite Element der Höflichkeit erblickt, in ihr in Wirklichkeit enthalten ist. Man hat das Dasein desselben so wenig verkannt, dass man umgekehrt dieses zweite Element für das einzige gehalten, die Höflichkeit schlechthin mit dem Wohlwollen identificirt hat (S. 490). Ein solcher Irrthum wäre nicht möglich gewesen, wenn er nicht einen gewissen Schein für sich gehabt hätte, und ich glaube denselben in dem Umstande zu erblicken, dass das Wohlwollen subjectiv in der That die ganze Höflichkeit zu erfüllen und zu gestalten vermag, in dieser Gestalt also mit Recht für die Seele der Höflichkeit ausgegeben werden konnte. Auch diejenigen Formen der Höflichkeit, die wir oben (S. 508) ausschliesslich der Achtung zugewiesen haben, z. B. der Gruss, der

Empfang können nicht bloss dem Wohlwollen als Ausdruck dienen, sondern sie sollen es, wenn das persönliche Verhältniss darnach angethan ist; den Freund oder eine uns sympathische Person grüssen und empfangen wir anders, als eine uns antipathische, es schlägt dies in das Kapitel der Individualisirung der Höflichkeit hinein, deren ich am Ende der ganzen Darstellung derselben gedenken werde. Aber von dem subjectiven Geist, der sich der Höflichkeitsformen bemächtigt, ist genau zu unterscheiden der objective oder typische Charakter derselben, und indem wir letzteren zu Grunde legten, gelangten wir zu der Unterscheidung zweier Arten derselben: die eine, ihrer Bestimmung und ihrem Zuschnitt nach darauf berechnet, die Achtung, die andere darauf, das Wohlwollen zum Ausdruck zu bringen.

Bei der ersten Einführung dieses Gegensatzes (S. 492) haben wir, was an jener Stelle genügte, einzelne Spuren namhaft gemacht, welche die Ueberzeugung von dem Vorhandensein wenn auch nicht dieses, so doch eines Gegensatzes innerhalb der Höflichkeitsformen hervorrufen mussten, und wir haben sodann den Nachweis erbracht, dass das erste Glied desselben in der Achtung besteht; die Aufgabe des Folgenden geht dahin zu zeigen, dass das zweite Glied als Wohlwollen zu bestimmen ist.

Es gibt eine ganz einfache Probe, die Jeder mit sich selber anstellen kann. Für gewisse Beweise der Höflichkeit pflegen wir zu danken, für andere nicht. Wir

danken demjenigen, der sich nach unserm oder unserer Angehörigen Befinden erkundigt, uns bei Gelegenheiten, wo dies üblich ist, etwas Gutes wünscht, z. B. gute Besserung, glückliche Reise, gute Nacht, uns einen der kleinen Dienste erweist, die ich unten unter die Kategorie der Dienstfertigkeit zusammenfassen werde, uns z. B. eine Sache reicht, aufhebt; demjenigen, der uns grüsst, anredet, zuhört, uns entgegenkommt, wenn wir ihn besuchen, danken wir nicht. Warum danken wir in dem einen Fall, in dem andern nicht? Wir danken für etwas, worauf wir keinen Anspruch zu besitzen, was wir der Güte des Andern zu verdanken glauben, ein Geschenk, eine Wohlthat, eine Gefälligkeit, dagegen danken wir nicht für etwas, was wir fordern können, für die Entrichtung einer Schuld. Die Sprache hat auch hier wiederum ihren bekannten Treffer bewährt. Vom Danken bildet sie Ver-danken, und mit diesem einen Wort setzt sie das ganze Verhältniss in das hellste Licht: Danken und Verdanken gelten ihr als correlate Begriffe, der »Dank« constatirt, dass wir Jemandem etwas »verdanken«. Für etwas, was wir uns selber verdanken, haben wir Niemandem als uns selber zu danken, darum danken wir, was die Akte der Höflichkeit anbetrifft, nicht für diejenigen, die unter den Gesichtspuukt der socialen Achtung fallen (S. 508), denn auf die Achtung haben wir einen Anspruch, wir verdanken ihn uns selbst, dem Umstande, dass wir Person sind. Indem wir für andere Höflichkeitsbeweise danken,

uns für »sehr verbunden, sehr verpflichtet« erklären, erkennen wir an, dass wir sie dem Andern verdanken, dass wir den Grund davon nicht aus unserer eigenen Person ableiten, sondern in seine Person verlegen, wir sprechen hier von »Güte, Gefälligkeit, Aufmerksamkeit, Freundlichkeit, Liebenswürdigkeit«. Alle diejenigen Akte, für welche diese Auffassung zutrifft, bringe ich unter den Gesichtspunkt des socialen Wohlwollens. Social nenne ich es im Gegensatz zum moralischen Wohlwollen. Jenes bethätigt sich im Benehmen, dieses im Handeln (s. u.), für jenes stellt die Sitte, für dieses die Moral die Normen auf. Der Unterschied des socialen Wohlwollens von der socialen Achtung lässt sich darnach mit dem einen Wort wiedergeben: die Wurzel oder der Grund der Achtung liegt in uns selber, die des Wohlwollens in Andern.

Ich stelle dieser positiven d. i. dem Fall der Beachtung der beiderseitigen Vorschriften entnommenen Probe die negative d. i. die dem Fall der Nichtbeachtung derselben entnommene gegenüber.

Je nachdem die Nichtbefolgung der gebotenen Höflichkeitsregeln die eine oder die andere Kategorie zum Gegenstande hat, beurtheilen wir sie völlig verschieden, in dem einen Fall sprechen wir von Unliebenswürdigkeit, Unaufmerksamkeit, Unfreundlichkeit, in dem andern von Rücksichtslosigkeit, Ungezogenheit, Grobheit, die sich unter Umständen sogar bis zur Beleidigung steigern kann.

Wer unsern Gruss nicht erwidert, uns, wenn wir ihn anreden, den Rücken kehrt, begeht keine blosse Unfreundlichkeit, Unliebenswürdigkeit gegen uns, sondern eine Grobheit. Die Vorenthaltung der schuldigen Beweise der Achtung enthält in diesem Falle den Ausdruck der Missachtung, die Person wird durch die darin liegende Aberkennung des Werthes, den sie als solche beanspruchen kann, in ihrem innersten Kern getroffen, es wird ihr ein Leid zugefügt, eine Beleidigung. Die Versagung der üblichen Beweise des socialen Wohlwollens dagegen enthält niemals eine Beleidigung, es liegt darin ja kein Urtheil über den Werth der Person, letztere wird in ihrem Werthgefühl dadurch gar nicht getroffen, sie hat den Grund davon nicht in sich selber zu erblicken, er fällt auf die Person des Andern, dem es an der wohlwollenden Gesinnung, sei es überhaupt, sei es gegen sie, oder an der Kenntniss der üblichen Umgangsformen: der Erziehung fehlt — er ist unfreundlich, unliebenswürdig, ungefällig, unaufmerksam, aber er ist nicht ungezogen, grob.

Das Resultat der positiven und negativen Probe beider Begriffe in einen Satz zusammengefasst lautet: auf die Achtung schreiben wir uns einen Anspruch zu, darum fühlen wir uns nicht verpflichtet, und danken wir nicht, wenn er anerkannt wird, darum fühlen wir uns verletzt, wenn er nicht anerkannt wird, auf das Wohlwollen schreiben wir uns keinen Anspruch zu, da-

rum erkennen wir uns, wenn dasselbe uns zu Theil wird, als verpflichtet an und danken, darum finden wir uns nicht verletzt, wenn es uns versagt wird.

Der Begriff der Achtung hat sich uns seiner Zeit als ein zusammengesetzter Begriff ergeben: als eine Combination des Werthbegriffes mit dem der Person. Der Begriff des Wohlwollens ist ein einfacher, er gehört zu den Grundphänomenen des menschlichen Gemüthslebens, wie Hass, Neid, Freude, Schmerz, die man beschreiben, schildern, aber nicht weiter zerlegen kann, die man vielmehr ebenso entgegen nehmen muss, wie in der Natur das Gesetz der Schwere oder die Elektricität. Die Sprache charakterisirt das Wohlwollen als Wollen des Wohls, d. i. der subjectiv befriedigenden Gestaltung des Daseins (Wohlsein, Wohlfahrt, Wohl), wobei sie subintelligirt des fremden Wohls; das Wollen des eigenen Wohls, da es schon mit dem Egoismus gesetzt ist, wird von ihr nicht weiter betont, es versteht sich von selbst. Das Wohlwollen documentirt demnach eine Verläugnung der egoistischen Gesinnung, es erstrebt für Andere, was letztere bloss für sich will.

Wie in den Begriff des Werthes der Person Sitte und Recht, so theilen sich in den des Wohlwollens Sitte und Moral. Dort hatte die Sprache dafür zwei besondere Ausdrücke geschaffen: Achtung und Ehre, hier lässt sie es daran fehlen, denn wenn auch der von uns früher (S. 495) für die Höflichkeit des Wohlwollens vorgeschla-

gene Ausdruck Freundlichkeit das eine Glied des Gegensatzes so ziemlich deckt*), so kennt die Sprache doch für das andere Glied keinen ihm ausschliesslichen Ausdruck, da »Wohlwollen« für beide zutrifft, andere Ausdrücke aber, die in Frage kommen könnten, z. B. Wohlthätigkeit, Mildthätigkeit, Menschenfreundlichkeit, zu eng sind. In dieser Lage halte ich es für das geeignetste, unter Beibehaltung des Substantivs Wohlwollen beide Arten durch den adjectivischen Zusatz: social und moralisch zu unterscheiden, was noch den Vortheil hat, dass dadurch die Gemeinsamkeit beider stets in Erinnerung erhalten wird.

Die Art, wie Moral und Sitte sich in das Wohlwollen theilen, entspricht dem allgemeinen Gegensatz beider, jene macht daraus ein Postulat für den innern, diese für den äussern Menschen oder was dasselbe: jene verlegt dasselbe in die Gesinnung, diese in das Benehmen. In die Gesinnung. Nicht in dem Sinn eines blossen Seelenzustandes, einer möglicherweise rein passiv verharrenden Stimmung zum Wohlwollen, sondern einer in Thaten (Wohlthun, Wohlthätigkeit) ihr Dasein, ihre Wahrheit bewährenden Kraft — wie mit dem ächten Glauben die Werke, so sind mit dem Wohlwollen auch

*) Freundlichkeit ist von Freund hergenommen, wie der entsprechende lateinische Ausdruck comitas von comes, dem Begleiter, aber beide beschränken sich auf das Benehmen, d. i. die Höflichkeit des Wohlwollens.

die Thaten gesetzt. In das Benehmen. Nicht in dem Sinn, dass sich mit ihm die Gesinnung nicht auch verbinden könnte und sollte, sondern dass sie ihm fremd bleiben kann, ohne dass dadurch der Zweck, den die Sitte sich vorgesetzt hat, beeinträchtigt wird.

Damit steht ein zweiter Unterschied in Verbindung. Eben weil es die Gesinnung ist, welche die Moral postulirt, und weil in der Gesinnung alles Handeln schon potenziell beschlossen liegt, hat sie nicht nöthig, ihr im Einzelnen vorzuzeichnen, wann, wo und wie sie sich zu bethätigen hat, die Liebe und das Wohlwollen treffen von selber das Richtige. Die Moral stellt keinen äusserlichen, speciell fixirten Kanon des Handelns auf. Wohl aber die Sitte. Sie gibt eine Summe von äusseren Regeln, die sie allerdings sämmtlich der Idee des Wohlwollens entlehnt, die sie aber, indem sie dieselbe veräusserlicht, eben damit von dem Erforderniss des subjectiven Wohlwollens unabhängig macht, — ein Kanon des äusseren Verhaltens ganz so wie der des Rechts, den auch derjenige beachten kann und soll, dem es an der entsprechenden Gesinnung, die in ihr äusserlich und objectiv fixirt worden ist, gänzlich fehlt. Zu dem Gegensatz des Aeusserlichen und Innerlichen gesellt sich also der des Bemessenen und Unbemessenen hinzu.

Das dritte Moment, welches das moralische und sociale Wohlwollen unterscheidet, besteht in ihrem Verhalten zum Egoismus. Jenes muthet demselben eine Ueberwindung

seiner selbst, d. i. Opfer zu, die er zu bringen nur dann im Stande ist, wenn er sich selber verläugnet, Opfer sei es an Geld, sei es an Kraft (Uebernahme von Mühen, Anstrengungen, Entbehrungen, Unannehmlichkeiten), kurz die Bethätigung des moralischen Wohlwollens wird dem Menschen in irgend einer Weise fühlbar. Anders die des socialen Wohlwollens, sie kostet ihn nichts, weder Geld noch Anstrengung; entweder nämlich sind es blosse Worte, in denen es sich äussert, oder Dienstleistungen von so unbedeutender Art, dass sie gar keine Mühe verursachen. Letzteres theilt in dieser Beziehung den Charakterzug der Höflichkeit überhaupt, der darin besteht, dass sie nichts kostet, weder Geld, noch Mühe.*) Das Einzige, was die Höflichkeit unter Umständen erfordern kann, ist Zeit, gleichmässig sowohl für die Achtung (Anstandsbesuche und Erwiderung derselben) als für das Wohlwollen (Anzeigepflicht bei wichtigen Familienereignissen, Condolenz- und Gratulations-Besuche und Briefe), worauf aber im Sinne der Auffassung des Volks, die hierfür ja entscheidend ist, der Gesichtspunkt eines Opfers keine Anwendung findet. Die Höflichkeit ist so eingerichtet, dass auch der Aermste ihre Gebote erfüllen kann.

Damit dürfte das sociale Wohlwollen von dem mora-

*) Von der Sitte im allgemeinen gilt dies nicht, der Anstand kostet Geld (S. 424), ebenso die Behauptung der socialen Stellung, sodann die Leistungen, welche ich oben (S. 280) unter den Gesichtspunktt des Prästationszwanges der Sitte gebracht habe.

lischen eben so scharf abgehoben sein, wie die Achtung von der Ehre. An die letztere Aufgabe schlossen wir den Nachweis der ausschliesslichen Höflichkeitsformen der Achtung, dasselbe soll nunmehr hinsichtlich der des socialen Wohlwollens geschehen.

Die eigenthümlichen Formen des socialen Wohlwollens.

Ich führe dieselben auf drei Gesichtspunkte zurück: Theilnahme, Interesse, Dienstfertigkeit.

Die sociale Theilnahme. Das Wesen der Theilnahme ist von der Sprache in dem Wort selber in einer Weise gezeichnet, wie es nicht treffender hätte geschehen können. Der Theilnehmende nimmt oder bekommt von dem, was den Anderen in freudiger oder schmerzlicher Weise bewegt, seinen Theil, seinen An-theil (Antheil nehmen), die Gefühlserregungen in dessen Seele pflanzen sich fort in der seinigen nach Art der Schwingungen, die ein unmittelbar in Bewegung versetzter Körper auf seine Umgebung überträgt, und wir können hiernach das Phänomen als das pathologische Resonanzvermögen der Seele bezeichnen. Worauf dasselbe seinem letzten Grunde nach beruht, werden wir an späterer Stelle (K. XII) Gelegenheit haben zu zeigen. Hier haben wir es nicht mit diesem inneren psychologischen Vorgange zu thun, sondern mit der Aeusserung der Theilnahme, soweit dieselbe durch die Höflichkeit zu einer socialen Pflicht gestempelt ist: der äusseren oder

socialen im Gegensatz der inneren oder psychologischen. Jene ist von dieser eben so unabhängig, wie die sociale Achtung in dem oben entwickelten Sinne von der wirklichen. Wie viel und wie wenig Jemand immerhin bei fremdem Schmerz und Leid oder bei fremder Freude mit empfinde, ob vielleicht gar nichts oder wohl gar Schadenfreude oder Neid — kurzum die Sitte verlangt von ihm unter gewissen Voraussetzungen die äussere Bezeugung der Theilnahme. Dies ist insbesondere dann der Fall, wenn ihm das Ereigniss, welches dazu Anlass geben kann, zur Anzeige gebracht wird. Die Anzeige hat zu ihrer stillschweigenden Voraussetzung die subjective Annahme der wirklichen Theilnahme, also ein derartiges näheres persönliches Verhältniss, welches dieselbe rechtfertigt; ferner stehenden Personen eine derartige Anzeige zu machen, enthält eine Ungehörigkeit, Taktlosigkeit, Anmassung, es heisst sich als Freund oder genaueren Bekannten von Jemanden aufspielen, der seinerseits den Anspruch darauf nicht gewährt hat.

In welcher Weise sich die Theilnahme zu äussern hat: ob schriftlich oder durch persönliches Erscheinen (Condolenz-Gratulationsbesuche, das Folgen beim Leichenbegängniss*)), ist für meinen Zweck ohne Interesse,

*) Bei diesem Akte berührt sich die Achtung mit dem Wohlwollen. Er kann gemeint sein als ein Beweis der Theilnahme für die Hinterbliebenen, in diesem Falle gehört er der Höflichkeit des Wohlwollens an, er kann aber auch gemeint sein als eine »Ehre«,

kurzum die Sitte verlangt die äussere Bethätigung derselben, die Unterlassung derselben enthält einen Verstoss.

Der socialen Theilnahme correspondirt die sociale Anzeigepflicht in Bezug auf diejenigen Ereignisse, bei denen die Anzeige hergebracht ist, es sind die wichtigsten Ereignisse des Familienlebens: Geburt, Verlobung, Tod. Die Sitte verlangt, dass man dieselben denjenigen, denen man nach Massgabe des persönlichen Verhältnisses eine Theilnahme zutrauen kann, zur Kunde bringe, die Unterlassung enthält einen Verstoss, eine Missachtung des Anspruchs, den das persönliche Verhältniss einmal begründet, eine Zurücksetzung. Die Erfüllung der Pflicht kann bei schmerzlichen Ereignissen eine grosse Härte in sich schliessen — ein Seitenstück zu der Sorge um die Trauerkleider (S. 342).

---

die man dem Verstorbenen beweist (»letzte Ehre«), und dies ist ausschliesslich da der Fall, wo keine Hinterbliebenen da sind, oder wo man dieselben nicht kennt, hier fällt er unter die Kategorie der Achtung (sociales Werthurtheil über die Person). Der Gedanke, in diesem Sinne den Verstorbenen zu ehren, seinen Werth beim Abschluss seines Lebens öffentlich zum Ausdruck zu bringen, findet sich bei allen Völkern, bei keinem wohl so bewusst erfasst und mit dem Apparat in Scene gesetzt, als bei den Römern (z. B. das funus publicum hervorragender Männer). Mittelst der beiden Gesichtspunkte: Theilnahme und Achtung glaube ich die sociale Bedeutung des Leichenbegängnisses, soweit die Sitte daran die Pflicht zum Erscheinen knüpft, erschöpft zu haben; dass dieselbe aber darin nicht aufgeht, zeigt das Leichenbegängniss grosser Männer, bei dem sich zu jenen beiden Motiven noch das der Abtragung einer Dankesschuld der Nation und die Trauer derselben über den erlittenen Verlust hinzugesellt.

Das sociale Interesse. Wenn wir uns nach dem Befinden Jemandes erkundigen oder ihm beim Abschiede »Lebewohl« sagen, bei Antritt einer Reise »glückliche Reise« wünschen, so zeigen wir ihm damit, dass wir uns für ihn interessiren, dass uns an seinem Wohlergehen etwas liegt. Diese Höflichkeitsformen fallen mithin unter die Kategorie des socialen Wohlwollens. Aber sprachlich lassen sie sich nicht unter den Gesichtspunkt der Theilnahme bringen, denn es gibt hier nichts, woran man »Theil« nehmen kann, weder Schmerz noch Freude, und gerade darauf: auf den Antheil, den wir an besonders freudigen oder schmerzlichen Ereignissen des Andern nehmen, hat die Sprache den Ausdruck der Theilnahme zugeschnitten. So wird es nöthig, für jene Höflichkeitsformen einen besonderen Ausdruck zu gewinnen, und dafür scheint mir der obige der angemessenste zu sein. Das Interesse in diesem Sinne unterscheidet sich also von der socialen Theilnahme dadurch, dass letztere nur durch ungewöhnliche Ereignisse: durch eine Steigerung oder Verringerung des Wohlergehens über das normale Mass hinaus ausgelöst wird, während jenes den Anlass zu seiner Bethätigung dem gewöhnlichen Leben entnimmt, wir können es daher kurz definiren als das Wohlwollen, welches das Wohlergehen des Anderen zum Gegenstande hat. Dasselbe bethätigt sich in einer doppelten Form: mittelst Frage (Erkundigung) und mittelst Wunsch; beide erstrecken sich recht weit, die Erkundigung nicht bloss auf das eigene

Befinden, sondern auch auf das der Angehörigen, durch das mittelbar ja das eigene bedingt ist, und sowohl auf die Gegenwart als auf die Vergangenheit*), der Wunsch je nach Verschiedenheit des äusseren Anlasses, an den er sich reiht, auf Wohlergehen, Gesundheit, Glück, gute Besserung und anderes, worauf ich unten bei der Uebersicht der Höflichkeitsformen zurückkommen werde.

Die Dienstfertigkeit. Sie umfasst die vielen kleinen Dienstleistungen, Gefälligkeiten, zu denen das gesellige Zusammensein mit Andern so vielfache Gelegenheit gibt, und mittelst deren wir einem Andern eine unbedeutende Mühe, deren er sich sonst selber unterziehen müsste, abnehmen**). Bei der Theilnahme und dem Interesse äussert sich das Wohlwollen bloss durch Worte, hier durch die That, darin trifft die Dienstfertigkeit mit dem moralischen Wohlwollen zusammen, sie unterscheidet sich von ihm durch das Moment, welches oben (S. 549) als Kriterium des socialen Wohlwollens im Gegensatz des moralischen hervorgehoben ist, dass sie kein Opfer verlangt; die Mühe, welche sie erfordert, ist eine so unbedeutende, dass sie nicht als Anstrengung (Opfer an

*) Die bekannten Fragen: Wie geht es, was machen Sie, wie befinden Sie sich? Come state, comment vous portez-vous, how do you do? Quid agis, quid agitur? Wie haben Sie geschlafen? Wie haben Sie sich amüsirt? Wie ist es Ihnen ergangen?

**) Wer sie sich vergegenwärtigen will, wird finden, dass ihre Zahl recht gross ist. Als Beispiele nenne ich das Aufheben eines gefallenen Gegenstandes, das Reichen der Schüssel bei Tisch, Einschenken von Wein, Beihülfe beim Umhängen von Kleidungsstücken.

Kraft) in Anschlag gebracht werden kann, der Grundzug der Opferlosigkeit der Höflichkeit verläugnet sich auch bei ihr nicht.

Die Dienstfertigkeit hebt sich noch in einem anderen Punkte von der Theilnahme und dem Interesse ab oder richtiger von sämmtlichen Höflichkeitsformen, soweit dieselben nicht durch das Verhältniss der Unterordnung bedingt sind — sie ziemt sich nicht für jedes Verhältniss. Ein Gesandter bückt sich nicht, um dem fremden Souverän einen Gegenstand, den er hat fallen lassen, aufzuheben*), und ein Souverän setzt Niemandem einen Stuhl hin. Dienstfertigkeit ist Uebernahme der Rolle des Dieners, wie das Wort selber ausdrückt (der fertige d. i. bereitstehende Diener), sie hat Handreichungen zum Gegenstande, wie sie beim Vorhandensein eines vollständigen Dienstpersonals der Diener zu leisten hat (»Dienstleistung«); wer sich ihr unterzieht, ersetzt damit den fehlenden Diener, »spielt den Diener«. Wo dies dem Verhältniss beider Personen nicht entspricht, ist auch die Dienstfertigkeit nicht am Platze — in dem Worte malt sich die Sache. Der Herr, der Vorgesetzte soll dem Diener, dem Untergebenen sein Wohlwollen beweisen, aber er soll nicht die Rollen tauschen und ihren Diener spielen, so wenig

*) Eine praktisch-historische Illustration dazu gewährt der bekannte Vorfall, der sich zwischen Metternich und Napoléon I. abspielte, jener hob den Handschuh, den dieser absichtlich hatte fallen lassen, um ihn zum Bücken zu nöthigen, nicht auf.

wie er sich ihnen gegenüber der Wendungen bedienen darf, die dem Dienstverhältniss entlehnt sind (Nr. 16).

Von den Dienstleistungen unterscheide ich die Hülfsleistungen, jene gehören der Höflichkeit, diese der Moral an. Einen Ertrinkenden zu retten, einen Gefallenen aufzurichten, einem Angegriffenen zu Hülfe zu kommen, gehört nicht zu den Pflichten der Höflichkeit, es sind keine Situationen, die der gesellige Verkehr, den letztere im Auge hat, mit sich bringt. Die Hülfsleistungen in diesem Sinne sind Akte der der Moral anheimfallenden Menschenfreundlichkeit, Nächstenliebe, von den Dienstleistungen unterscheiden sie sich dadurch, dass sie eine Selbstverläugnung, unter Umständen sogar den Einsatz des eigenen Lebens verlangen. Auch ihr äusserer Anlass ist ein anderer, er besteht in der Nothlage des Anderen, d. i. einer Lage, in der er sich nicht selber helfen kann, sondern auf fremde Hülfe angewiesen ist, während die Dienstleistungen von ihm selber vorgenommen werden können und ihm von dem Andern nur erspart werden. Der Hülfsleistungen hat sich auch der Höchste und Vornehmste dem Niedersten und Geringsten gegenüber nicht zu schämen, und die Geschichte weiss selbst von gekrönten Häuptern schöne Züge derartiger Menschenfreundlichkeit zu berichten*).

*) Bei dem italiänischen Volke leben manche derartige Züge von Victor Emanuel in dankbarer Erinnerung fort, er nahm z. B. nicht Anstand, armen Frauen den Korb auf die Schulter zu heben.

Letztere hat mit den socialen Unterschieden nicht das Mindeste zu schaffen, sie charakterisirt sich als Freundlichkeit, d. i. wohlwollende Gesinnung, welche sich dem Menschen zuwendet (»Menschenfreundlichkeit«) — die Etikette verwehrt dem Monarchen, den Diener zu spielen, aber nicht Mensch zu sein.

Unsere Untersuchung schliesst mit dem Resultat ab: die Dienstfertigkeit als eine Art der Bethätigung des socialen Wohlwollens ist an gewisse sociale Voraussetzungen gebunden, welche für die Menschenfreundlichkeit als eine Art der Bethätigung des moralischen Wohlwollens nicht gelten — für alles Moralische ist das sociale Moment ohne allen Einfluss.

Der Dank. Ich führe ihn hier nur der Vollständigkeit wegen auf. Dass derselbe in ausschliesslicher Beziehung zur Höflichkeit des Wohlwollens steht, ist oben (S. 543) nachgewiesen, zu einem weiteren Eingehen bietet derselbe keinen Anlass dar.

Damit hat unsere Untersuchung des socialen Wohlwollens ihr Ende erreicht, und wir sind mit der ersten Aufgabe, die wir uns oben (S. 496) stellten, fertig. Sie bestand in der Darlegung des inneren Gedankengehaltes der Höflichkeit, und wir glauben den Nachweis erbracht zu haben, dass derselbe kein einfacher ist, wie man bisher angenommen hat, sondern dass derselbe sich aus den beiden Elementen Achtung und Wohlwollen zusammensetzt, und dass beide sich nicht bloss begrifflich scharf

von einander unterscheiden, sondern sich auch innerhalb der Höflichkeitsformen bis zu einem gewissen Grade verfolgen lassen. Im Folgenden wenden wir uns demjenigen zu, was ihnen beiden gemeinsam ist, es ist das Moment der äusseren Fixirung. Beide sind in Bezug auf die Art, wie sie sich zu verwirklichen haben, nicht sich selber überlasen, sie sind nicht frei, sondern gebunden, die Form, in der sie sich zu äussern haben, ist ihnen durch die Sitte vorgezeichnet. Zwei Aufgaben sind es, die in Bezug auf diesen Punkt an uns ergehen: die Ermittlung des Verhältnisses zwischen dem äusseren und inneren Moment der Höflichkeit, und die wissenschaftliche Klassifikation und Analyse der einzelnen Höflichkeitsformen (die Phänomenologie der Höflichkeit.) Die erstere Aufgabe löst sich wiederum in zwei andere auf: Nachweis des historischen Verhältnisses zwischen dem inneren und äusseren Moment (Entstehung des letzteren aus ersteren) und Feststellung des praktischen Verhältnisses zwischen beiden (Losreissung des äusseren vom innern Moment) dort historisches Abhängigkeits-, hier praktisches Unabhängigkeitsverhältniss.

Darnach zerfällt die folgende Untersuchung in drei Abschnitte:

1. Historisches Verhältniss zwischen dem innern Moment (der höflichen Gesinnung) und dem äusseren (den durch die Sitte aufgestellten typischen Formen der Höflichkeit).

2. Praktisches Verhältniss beider.
3. Die Phänomenologie der Höflichkeit.

1. Historisches Verhältniss zwischen dem äussern und innern Moment der Höflichkeit.

Alle Regeln und Formen der Höflichkeit enthalten die Verkörperung eines nach Ausdruck ringenden Innerlichen; der Gedanke, der Geist hat sie alle geschaffen, es gibt keine einzige, die ohne ihn in die Welt gekommen wäre, d. h. es hat niemals eine von allem Anfang an bedeutungslose Höflichkeitsform gegeben. Eine Form kann im Laufe der Zeit ihre Bedeutung verlieren, indem der Geist, der sie geschaffen hat, die Anschauungsweise, die sich in ihr verkörperte, entweicht, und nunmehr, wenn sie gleichwohl, wie es bei allen Formen die Regel bildet, durch die historische vis inertiae noch eine Zeitlang ihr Dasein fristet, zur leeren, hohlen, bedeutungslosen Form herabsinken, vielleicht in dem Masse, dass ihre ursprüngliche Bedeutung dem Volksbewusstsein gänzlich entschwindet. Aber wie alles Abgestorbene, Todte irgend einmal gelebt hat, so auch die todte Form. Das Gerede von der leeren, bedeutungslosen Form im Sinne der ursprünglichen Leerheit und Bedeutungslosigkeit derselben kann nur aus dem Munde von Leuten stammen, welche über die Art, wie sich die menschlichen Dinge in der Welt machen, nie nachgedacht haben, sonst würden sie wissen, dass der

Zufall nichts, der Zweck alles gemacht hat. Der Zweck mag immerhin ein seltsamer, von unserem heutigen Standpunkte aus völlig unbegreiflicher sein, aber zu läugnen, dass die Menschheit bei allem, was sie eingerichtet hat, sich durch ihn hat leiten lassen, heisst dem Menschen eine andere Natur andichten, als er in Wirklichkeit hat. Die angebliche Bedeutungslosigkeit der Formen hat keine objective, sondern eine blosse subjective Wahrheit, sie steckt nicht in der Sache selber, sondern lediglich in den Köpfen derer, welche die Bedeutung derselben nicht zu finden vermögen, es ist das leichtfertige Urtheil desjenigen, der alles, was er nicht versteht, für bedeutungslos erklärt. Allerdings vermögen wir ja nicht alles zu erklären, es gibt auf allen Gebieten der Geschichte Räthsel, die unserer Lösung spotten, weil die Geschichte uns die Materialien, welche uns den Schlüssel gewähren würden, vorenthalten hat, und ein römischer Jurist fühlt sich gedrungen, dies sogar für das Recht einzuräumen*), aber der Schluss, den wir daran zu knüpfen haben, ist nicht der, dass der Zufall hier sein Spiel getrieben habe, sondern derselbe, den der römische Jurist macht, dass die Unzulänglichkeit unseres Wissens uns verhindert, den wahren Grund zu entdecken.

Auch die seltsamsten Höflichkeitsformen — und es

*) Non omnium, quae a majoribus constituta sunt, ratio reddi potest, l. 20 de leg. (1. 3).

gibt deren ja höchst verwunderliche*) — haben demnach bei ihrer ersten Entstehung ihren guten Grund und Sinn gehabt, sonst hätten sie sich gar nicht bilden können. Im Recht kann auch der unsinnigste Einfall eines Einzelnen, der die nöthige Macht besitzt, ihn als Gesetz vorzuschreiben und zu erzwingen, Geltung gewinnen, die Laune und Willkür des Despoten die Norm diktiren. Für die Sitte ist dies unmöglich, sie kann sich nur bilden und Bestand gewinnen, wenn der Einfall des Einzelnen, der dazu den Anstoss bot, — und von Einfällen Einzelner ist jede Sitte ausgegangen — dem Denken und Fühlen der Uebrigen in einer Weise entsprach, dass sie sein Beispiel als nachahmungswürdig erkannten und thatsächlich befolgten. Der blosse Umstand, dass eine Sitte sich bildete, enthält den Beweis ihrer Berechtigung, wie beim Kinde

*) So z. B. der Nasengruss: das Bereiben der beiderseitigen Nasen, eine Begrüssungsform, die sich bei den verschiedensten wilden Völkern wiederholt und zwar auch bei solchen, bei denen jeder Gedanke einer historischen Berührung ausgeschlossen ist, zum besten Beweise, dass bei ihnen allen derselbe Grund wirksam gewesen sein muss, s. Richard Andree im Globus Bd. 34 (1879) S. 171. Die Ethnographen erblicken den Grund darin, dass das Bereiben den Zweck habe, durch den Geruch etwas von dem Andern in sich aufzunehmen, ein somatischer Austausch als Beweis der Einigkeit. Man könnte den Vorgang vielleicht auch anders deuten: nach Art des Beriechens der Hunde. Wie die Stimme und das Aeussere, so diente auch der Geruch des Menschen dem Naturmenschen als Kennzeichen, er beroch ihn, um ihn nach dieser Seite kennen zu lernen, wofür durch den starken Geruch schon gesorgt gewesen sein wird, der Nasengruss würde demnach zu bestimmen sein als die Frage der Nase: wer bist Du, und wie befindest Du Dich? Der Geruch des Andern erthellte die Antwort!

das Leben den der Lebensfähigkeit. Tausende und aber Tausende müssen mitwirken, um sie zu bilden, und dies thun sie nur, wenn sie von der Angemessenheit überzeugt sind, bis die fertig gewordene Sitte die Kritik einschläfert und mechanisch ohne weiteres Nachdenken befolgt wird. Unzählige Ansätze mögen in dieser Beziehung unternommen worden sein, ohne Erfolg zu haben, d. i. ohne Nachfolge zu finden — Er-folg und Nach-folge fallen überall, wo es sich um die Einwirkung des Beispieles auf Andere handelt, zusammen — die Blasen des sprudelnden Wassers im Werdeprocess der Geschichte. Andere mögen ein vorübergehendes Dasein gewonnen haben, um rasch wieder unterzutauchen — das Eintagsleben der Mode — andere endlich es bis zur Sitte d. h. der Dauerhaftigkeit des Bestandes gebracht haben. Auch von ihnen sind dann aber wieder manche dem Wechsel der Dinge und dem Umschwunge der Anschauung erlegen — der vergängliche Theil der Sitte, welcher der Zeit angehört und mit der Zeit selber sein Ende findet. Ihm stellt die Geschichte bei allen Culturvölkern noch einen andern gegenüber: den dauernden, unwandelbaren Bestandtheil der Sitte, über den die Zeit keine Macht hat, weil er mit ihr nichts gemein hat, sondern jenen absoluten Kern in sich schliesst, den wir früher (S. 399) als naturalis ratio bezeichnet haben: die erschlossene Idee der Sache selber, die von einem Volk nur einmal erkannt zu sein braucht, um ihm nie wieder abhanden zu kommen, der im Feuer

der Geschichte geschmiedete, gehämmerte und von seinen Schlacken befreite Stahl. Er bildet das Gemeingut aller Culturvölker, den eisernen Bestand, der sich unter allen Himmelsstrichen und zu allen Zeiten gleich bleibt. Ich werde an späterer Stelle (Nr. 16) Gelegenheit haben, an den Höflichkeitsformen der griechischen Helden des Homer einen Beleg dafür beizubringen.

Welcher Art nun auch immerhin die Höflichkeitsformen sein mögen, denen wir bei irgend einem Volk und zu irgend einer Zeit begegnen, keine einzige verdankt dem Zufall ihr Dasein, jede wusste, als sie auftrat, was sie wollte, wenn sie es auch hinterher vergessen hat, der Geist, der Gedanke hat sie alle geschaffen. Der Geist — das will sagen in Bezug auf den Inhalt, den sie in sich schliessen: die beiden Gedanken der Achtung und des Wohlwollens; auf sie lassen sich sämmtliche Höflichkeitsformen zurückführen, wovon ich unten bei der Uebersicht derselben den Beweis erbringen werde. Der Geist — das will sagen in Bezug auf die Form der Bildung: das Denken, Fühlen, Empfinden von unzähligen Individuen, ein Process vergleichbar dem galvanischen Niederschlage, sowohl was die Unmerklichkeit seines Vorganges anbetrifft, bei dem Atom sich zu Atom gesellt, als das schliessliche Product: die Treue des Abdrucks des nachzubildenden Gegenstandes.

2. Praktisches Verhältniss des äusseren zum inneren Moment.

Gilt dasselbe, was von der werdenden, auch von der gewordenen Form, d. h. bildet das Dasein der Gesinnung wie die Voraussetzung ihrer historischen Bildung so auch die ihrer praktischen Anwendung? Es ist die Frage von der Bedeutung der von der Gattung geschaffenen Form für das Individuum. Welche Geltung kann sie für dasselbe beanspruchen?

Gar keine, lautet die Antwort. Die Form, sagt dasselbe, hat den Zweck, die Gesinnung zum Ausdruck zu bringen. Entweder ist nun in mir die Gesinnung lebendig, dann schöpfe ich aus derselben Quelle, aus der die Gattung jene entnommen hat, ich bin mir selber genug, ich habe die Beihülfe der Gattung nicht nöthig, oder aber die Gesinnung fehlt mir, dann würde die Beobachtung der äusseren Form meinerseits eine innere Unwahrheit enthalten, ich würde damit eine Gesinnung kund geben, die mir in Wirklichkeit abgeht.

Was ist darauf zu erwidern? Lassen wir die Gattung selber die Antwort ertheilen. Magst Du aus derselben Quelle schöpfen wie ich, erwidert sie, Du schöpfest seit heute, ich seit Jahrtausenden; was Du geschöpft hast, verhält sich zu demjenigen, was ich zusammengebracht, wie ein Wassertropfen zum Strom — eigene Dir den reichen Schatz der Erfahrung, über den ich gebiete, an, indem Du bei mir in die Schule gehst.

Die Bedeutung der Höflichkeitsformen in diesem Sinn wäre die einer durch die Erfahrung erprobten Anleitung, und je mehr sich das Individuum wirklich von der entsprechenden Gesinnung beseelt fühlt, um so mehr wird es sich dieselbe zu Nutze machen, es würde sich selber widersprechen, wenn es sie verschmähte. Das Leben bildet die Schule der Höflichkeit, ohne Schule keine Bildung; wie überall, so ist auch hier der geschulte Mann dem blossen Naturalisten überlegen, die Kenntniss und vollendete Aneignung der Höflichkeitsformen kann die innere Gesinnung ersetzen — das Virtuosenthum der Höflichkeit (s. u.) — letztere nicht jene.

Eine blosse Anleitung kann man befolgen und verschmähen, ganz wie man Lust hat, ihre Befolgung ist lediglich fakultativ. Die der Höflichkeitsformen dagegen ist obligat, das heisst: sie haben nicht die Bedeutung einer blossen Anleitung, sondern eines Kanons, eines von der Sitte aufgestellten kategorischen Imperativs. Die Gesellschaft kann die äussere Ordnung, die sie auf diesem Gebiet des Lebens nöthig zu haben glaubt, nicht auf den guten Willen des Subjects, den Zufall der individuellen Gesinnung stellen; soll dieselbe bestehen, so muss selbst dasjenige Individuum, dem es daran fehlt, sich wenigstens äusserlich der Ordnung fügen, ganz so wie beim Recht. Damit ist das innere Moment der Gesinnung als Voraussetzung der Befolgung der Gebote der Höflichkeit eliminirt, der ganze Nachdruck ist wie beim

Recht auf das äussere Moment gewälzt. Nicht als ob nicht die Einheit beider Momente das Höchste und Wünschenswerthe sei, und als ob nicht die Erziehung darauf gerichtet sein müsste, sie zu erzielen, aber das Wünschenswerthe ist nicht stets das Erreichbare. So verhält es sich beim Rechte, so auch bei der Höflichkeit, beide begnügen sich mit einer Abschlagszahlung und weisen das innere Moment der Moral zu, nicht als etwas für sie Werthloses, Gleichgültiges, sondern als etwas von ihnen mit ihren Mitteln nicht Erzwingbares.

So gestaltet sich mithin das praktische Verhältniss der beiden Momente gänzlich anders als das historische. Der Geist, der die Form geschaffen, zieht sich, nachdem er sein Werk vollbracht, von ihr zurück, die Form gewinnt ein von ihm unabhängiges, selbständiges Dasein — die abgestreifte Schlangenhaut des Geistes. Der Geist *kann* individuell wieder zu ihr zurückkehren, aber er *braucht* es nicht, die *Sitte* beschränkt ihre Forderung auf die blosse Beobachtung der äusseren Form. Das Wesen der Höflichkeit im Sinne der Sitte in ein Wort zusammengefasst ist demnach dasselbe wie das des Rechts: *Aeusserlichkeit*. Darauf beruht ihr Unterschied von der Moral, deren Wesen die *Innerlichkeit* ist. Den Geboten beider ist entsprochen, wenn sie äusserlich befolgt werden, die innere Gesinnung und das Motiv kommen für den Massstab, nach dem beide die Handlung beurtheilen, *nicht* in Betracht, für die moralische Würdigung einer Handlung

gilt das Entgegengesetzte. Die Aeusserlichkeit ist jedoch bei der Höflichkeit eine andere als beim Recht, und dieser Punkt ist für die richtige Erfassung ihres Wesens von massgebendem Werth.

Der Zweck, den das Recht bei den von ihm vorgeschriebenen Handlungen im Auge hat, ist lediglich auf den äusseren Erfolg gerichtet, die Handlung hat dabei nur die Bedeutung des Mittels zum Zweck. Daraus ergibt sich, dass es der Handlung nicht bedarf, wenn der Zweck bereits auf andere Weise erreicht ist*), und dass die Art, wie die Handlung vorgenommen wird, insofern nur der bezweckte Erfolg darunter nicht leidet, vollkommen gleichgültig ist. Mag der Schuldner freiwillig oder vom Richter gezwungen zahlen, mag er in beiden Fällen noch so sehr sein Widerstreben an den Tag legen, mit dem er seine Verbindlichkeit erfüllt, dem Recht ist Genüge geleistet, wenn nur der äussere Erfolg beschafft wird. Bei den Akten des Privatrechts besteht dieser Erfolg darin, dass dadurch das Interesse irgend einer Person, sei es der handelnden oder einer dritten, gefördert wird, ihre Zweckbestimmung liegt offen vor Augen**), sie sind als solche ohne weiteren Commentar

*) Beispiele: der Akt der Tradition, dessen es zum Zweck der Eigenthumsübertragung bedarf, fällt hinweg, wenn der Besitz in der Person des Empfängers bereits vorhanden ist, der Akt der Zahlung, wenn der Gläubiger auf andere Weise zum Geld gekommen ist; das Erforderniss der Eigenthumsübertragung beim Darlehn wird ersetzt durch Consumtion des Geldes von Seiten des Schuldners, beim Kauf durch Usucapion der gekauften Sache von Seiten des Käufers.

**) Beispielsweise die Tradition, Occupation, Bestellung einer Grundgerechtigkeit, eines Pfandrechts.

vollkommen verständlich, und dies hat darin seinen Grund, dass sie nicht bloss etwas bedeuten*), sondern etwas sind.

Ganz anders bei den Akten der Höflichkeit. Allerdings gibt es auch unter ihnen einige, bei denen schon der äussere Erfolg als solcher darüber Auskunft gibt, warum sie vorgenommen werden, die also ebenso wie die Akte des Rechts etwas sind, nicht bloss etwas bedeuten, z. B. diejenigen, die ich oben (S. 554) unter die Kategorie der Dienstfertigkeit zusammengefasst habe, ich bezeichne sie als die effektiven Akte der Höflich-

*) Von Bedeuten sprechen wir da, wo das Aeusserliche nicht seinen Daseinszweck in sich selber trägt, sondern bloss in dem Innerlichen, das es zur Erscheinung bringen soll, und zu seiner Ermittelung erst des Schlusses von jenem auf dieses bedarf: des Deutens (diuten, diutan von diot Volk = volksverständlich machen), Erklärens (= klar machen), Auslegens (= das Innere herauslegen) — das Correlat zur Bedeutung des Dinges ist das Deuten von Seiten des Subjects. Die Verrückung der Gränzen zwischen Sein und Bedeuten bezeichnet einen der grössten Abwege des menschlichen Denkens; der stumpfe Sinn nimmt das blosse Bedeuten für Sein, er hält sich an das Aeusserliche, als ob es seinerselbstwegen da wäre, der überreizte krankhafte Sinn, der das Verständniss für das blosse Sein verloren hat, sucht umgekehrt hinter demselben noch nach einer Bedeutung. Die Thätigkeit, wodurch das Innerliche veräusserlicht wird, bezeichnet die Sprache als ausdrücken (herausdrücken), äussern (= äusserlich machen) die auf das Sein gerichtete Thätigkeit als schaffen, hervorbringen. Wer beim blossen Sein nicht Halt machen will, fragt nach dem Grund oder Zweck desselben, nach dem ersteren, wenn er es auf die Nothwendigkeit, nach dem letzteren, wenn er es auf die Freiheit zurückführt, niemals aber nach der Bedeutung desselben; wer ein Sein annimmt, spricht ihm damit das blosse Bedeuten ab, und wer letzteres annimmt, negirt damit das Sein.

keit, sie gereichen dem andern Theil effektiv zum Nutzen. Aber die meisten sind anderer Art. Der Gruss des Andern, die Frage nach dem Befinden, die Höflichkeitsphrasen des Briefstyls gewähren ihm als solche nicht den mindesten Vortheil, ihr Werth für ihn beruht lediglich darauf, dass sie ihm die wirkliche oder angebliche Gesinnung des Andern: seine Achtung, sein Wohlwollen ausdrücken. Das Aeusserliche trägt hier mithin nicht seinen Zweck in sich selber, sondern es hat nur die Bestimmung, etwas Innerliches kundzugeben. Bei manchen derselben liegt dasjenige, was sie bedeuten sollen, offen vor, sie enthalten den direkten wörtlichen Ausdruck der Gesinnung, so der Ausdruck der Theilnahme, die Frage nach dem Befinden, die guten Wünsche, die Versicherungen der Achtung, Ergebenheit u. s. w., (die verbalen Höflichkeitsformen s. u.). Bei andern dagegen ist diese Bedeutung von der Sitte erst positiv mit ihnen verbunden worden, es sind dies die conventionellen Formen im eigentlichen Sinne, d. h. deren Bedeutung lediglich auf Convention beruht, und die eben so gut das gerade Gegentheil bedeuten könnten, z. B. das Abnehmen des Hutes beim Grüssen, was eben so gut Missachtung als Achtung ausdrücken könnte. Das äussere Zeichen ist hier Symbol, d. h. es soll etwas verkünden, ohne dies an sich (direkt) zu thun. Alle conventionellen Formen im angegebenen Sinne lassen sich daher auch als symbolische benennen,

man muss erst die Bedeutung des Symbols erfahren, um ihren Sinn zu verstehen.

Aber auch bei den effektiven Akten der Höflichkeit ist das äussere Moment anders gestaltet als bei denen des Rechts. Letztere erleiden, wie oben bemerkt, durch die Aeusserung der Unlust oder des Widerstrebens, mit dem sie vorgenommen werden, nicht den mindesten Eintrag, ein Höflichkeitsakt dagegen, zu welcher der obigen Kategorien er auch gehöre, verliert dadurch jede Bedeutung, er kann unter Umständen in sein gerades Gegentheil umschlagen: in eine Grobheit. Das Recht verträgt nicht bloss die Abwesenheit, sondern auch den Widerspruch der Gesinnung, die Höflichkeit bloss erstere, der Schein derselben muss stets gewahrt bleiben, alles, was ihm widerspricht und die Illusion der vorhandenen Gesinnung zerstört, entwerthet den Akt. Nicht bloss also die unverhohlene Widerwilligkeit, mit der er vorgenommen wird, sondern auch die in der Art seiner Vornahme sich ausprägende Gleichgültigkeit, Theilnahmlosigkeit, Lauheit, Nachlässigkeit stehen mit dem Wesen der Höflichkeit in Widerspruch. Kurzum: die Akte der Höflichkeit als solche genügen nicht, sondern sie sollen den Stempel des Geflissentlichen an sich tragen, den Schein erregen, als ob es dem Handelnden wirklich um sie zu thun wäre.*)

*) Wer diesen Gesichtspunkt einer Prüfung unterwerfen will, den wird es an Belegen nicht fehlen. Ich mache beispielsweise auf

Wir fassen das Resultat unserer Ausführung in den Satz zusammen: die Aeusserlichkeit des Rechts ist als Wirklichkeit, die der Höflichkeit als Schein der Gesinnung zu bestimmen.

Damit ist ein neues Moment gewonnen für die Unterscheidung von Anstand und Höflichkeit. Bei dem Anstand hat die Aeusserlichkeit, die hier in einem rein negativen Verhalten: dem blossen Unterlassen des Anstössigen besteht, ganz dieselbe Bedeutung wie beim Recht, d. h. sie trägt ihren Zweck in sich selber, während sie bei der Höflichkeit die Bestimmung hat Ausdrucksform der Gesinnung zu sein. Der Anstand steht daher auf einer und derselben Linie mit dem Recht. Ihnen beiden stellt sich die Moral gegenüber mit der Forderung der innern Gesinnung, aus der sich, wenn sie vorhanden ist, die äussere Bewährung derselben durch die That als Consequenz ihrer

---

folgende aufmerksam. Man soll Jemandem nicht »über dem Daumen« d. h. mit abgekehrter innerer Hand ein Glas Wein einschenken. Eine wunderliche Vorschrift! Warum nicht? Ich bin der Ansicht begegnet, dass dabei Aberglaube im Spiel sei. Der wahre Grund ist der darin liegende Anschein der Mühelosigkeit, Bequemlichkeit, Nachlässigkeit, man will einen Dienst erweisen, aber nimmt sich nicht die Mühe, die Hand aus der bisherigen Lage zu bringen. Auf einer Linie damit steht das Hinschieben der Schüssel bei Tisch statt des Hinreichens derselben, das Sprechen oder das Hinreichen einer Sache über die Schulter, d. i. mit abgewandtem Gesicht. Die Beziehung der einen Person zur andern soll auch in der körperlichen Haltung ihren Ausdruck finden, man soll sich dem Andern zukehren: den Körper, das Auge, die Hand; die abgekehrte Haltung des Körpers gilt der Sitte als Zeichen der abgekehrten Gesinnung, die Hinneigung desselben als Zeichen der Zu-neigung.

selber nothwendig ergibt. Für sie hat also die Aeusserlichkeit die Bedeutung der Probe oder der Wirklichkeit der Gesinnung. In der Mitte zwischen ihnen steht die Höflichkeit mit dem Gebot des Scheins der Gesinnung, halb nach der einen, halb nach der andern Seite blickend: nach Seiten der Moral, indem sie das Moment der Gesinnung in Bezug nimmt, nach Seiten des Rechts und des Anstandes, indem sie es veräusserlicht, — weniger als jene, ist sie mehr als diese. Wenn ich die Imperative, welche alle vier an den Menschen richten, durch je ein Wort wiedergeben soll, so lautet der des Rechts: thue und unterlasse, der des Anstandes: unterlasse, der der Höflichkeit: scheine, der der Moral: sei. Es ist die Stufenleiter, welche der sittliche Geist zurücklegt in seiner Erhebung vom Aeusserlichen zum Innerlichen, die Höflichkeit bezeichnet die Stufe, auf der er mit dem einen Fuss auf der tieferen, mit dem andern auf der höheren steht, auf der er das innerliche Moment bereits in Sicht hat, aber sich von dem Aeusserlichen noch nicht losgemacht hat.

Diese Mittelstellung scheint Halbheit und zwar Halbheit der schlimmsten Sorte: Unwahrheit zu sein. Die drei andern Imperative erfordern die Wirklichkeit, zwei die des rein Aeusserlichen, der dritte die der Gesinnung, die Höflichkeit verlangt den Schein, sie muthet dem Individuum zu, eine Gesinnung zu äussern, die ihm in Wirklichkeit fremd ist — ein Imperativ also, dessen

wahrer Kern sich als schnöde Missachtung eines der höchsten sittlichen Gebote: der Wahrheit entpuppt — gerichtet auf innere Unwahrheit, Lüge, Heuchelei, Verstellung.

Ich habe damit eine Auffassung der Höflichkeit wieder gegeben, der man im Leben nicht selten begegnen kann. In der Wissenschaft dürfte sie kaum zu Worte gekommen sein, vielleicht nur darum, weil letztere, indem sie in der Ethik stets das Moment der inneren Gesinnung betonte, das der Höflichkeit, wie sie nun einmal gestaltet ist, principiell fremd ist und von ihr der Moral überwiesen wird (S. 566), sich die Erkenntniss des wahren Wesen der Höflichkeit selber verlegte. Hätte sie letztere, wie hier geschehen, in der Gestalt erfasst, wie sie einmal ist, und nicht, wie sie ihrer Forderung zufolge sein soll, so würde sie mit mir zu demselben Resultat gekommen sein, dass das Wesen der Höflichkeit als Scheinwesen zu bestimmen ist, und sie hätte dann auch der Nöthigung nicht ausweichen können, über die sittliche Zulässigkeit desselben Rede und Antwort zu stehen.

Die Wahrheitsliebe also soll an der Höflichkeit sittlichen Anstoss nehmen, es ist die Berufung des wahrheitsliebenden Mannes auf seine Ehrlichkeit, Biederkeit, Geradheit — er zeigt stets offen und ehrlich, wie er denkt, er legt keine Maske vor, die das wahre Gesicht verhüllt.

Und doch legt dieser ehrliche Mann, indem er sich mit seiner Wahrheitsliebe brüstet, selber eine Maske vor, denn hinter der Biederkeit, Ehrlichkeit, Offenheit, die er

zur Schau trägt, steckt in Wirklichkeit nichts als die grobe Unart, die sich den ihr unbequemen Forderungen der Gesellschaft nicht fügen will, der Trotz und das Pochen auf die eigene Individualität, die sich nicht anders zu geben brauche, als sie nun einmal sei, nicht selten sogar das Behagen, Andern wehe zu thun.

Es ist der Versuch der theoretischen Rechtfertigung der bewussten und gewollten Grobheit, die Apologie des Lümmels und Flegels, — sie spielt die Wahrheitsliebe aus und meint die Grobheit. Der Vorwurf der Heuchelei, den sie der Höflichkeit macht, fällt auf sie selber zurück.

Die Höflichkeit ihrerseits kann denselben von sich ablehnen. Zu dem Zweck wird es erforderlich sein, die Bewandtniss, die es mit dem blossen Schein im Leben hat, etwas näher ins Auge zu fassen.

Unter Schein versteht die Sprache das Vorhandensein der äusseren Merkmale eines Innerlichen, das in Wirklichkeit nicht vorhanden ist. Ruft er im Subject den Glauben an das Dasein des letzteren hervor, so bezeichnet sie dies als Täuschung. Der eine Ausdruck bezeichnet das Phänomen von der objektiven, der andere von der subjektiven Seite. Beide können durch die Sache selber ohne Zuthun des Menschen hervorgerufen werden, sie können aber auch in Absicht ihren Grund haben, welche ihrerseits wiederum doppelter Art sein, nämlich entweder darauf gerichtet sein kann, den Schein für

blossen Schein, oder für Wahrheit auszugeben.*) Der ersteren Art ist die Täuschung des Schauspielers, auch seine Absicht ist darauf gerichtet, uns zu täuschen, und je mehr er es versteht, desto mehr entspricht er seiner Aufgabe, er soll uns das Bild einer Wirklichkeit vorgaukeln, die uns als solche unzugänglich ist, aber wir wissen, dass wir getäuscht werden, und wir wollen es. Eine solche gewünschte und beabsichtigte Täuschung nennt die Sprache Illusion. Sie charakterisirt dieselbe damit als die Täuschung des Spiels (ludere spielen), das hier wie überall dem Zweck dient, den Menschen zu erfreuen. Sie bedient sich des Ausdrucks übrigens nicht bloss in diesem Falle, sondern auch in dem, wo das Subjekt selber die Rolle des Schauspielers übernimmt, um sich zu täuschen (»sich Illusionen machen, sich in Illusionen wiegen«). Dasselbe spielt hier mit sich selber Komödie, indem es, um einer unbequemen Wahrheit oder einer drohenden Gefahr nicht ins Angesicht zu schauen, sich selber einen falschen Schein vorgaukelt, der dieselbe ver-

*) In Anwendung auf ein Subjekt, das sich den Schein gibt etwas zu sein, was es nicht ist, bezeichnet die Sprache, dies in beiden Fällen als spielen, so spielt der Schauspieler den Helden, so spielt Jemand den Grossmüthigen, Ehrlichen, Frommen. Einen anderen Ausdruck für die Hervorrufung des Scheins entnimmt sie der Vorstellung des Stellens, d. h. des absichtlichen Veränderns der natürlichen Lage des Gegenstandes —, in Bezug auf die Person: sich verstellen, sich stellen als ob, etwas vorstellen, etwas darstellen, in Bezug auf die Sache: entstellen (die Wahrheit entstellen).

hüllt — es spielt mit der Wahreit Versteckens. Von dem ersteren Falle unserscheidet sich dieser zweite dadurch, dass dort der Schein nur Schein, hier Wahrheit sein soll, also unter den Gesichtspunkt der Lüge fällt, was die Sprache richtig erkannt hat, indem sie hier von einem »sich selbst belügen« spricht; das Gemeinsame beider besteht darin, dass hier die Täuschung eine von dem getäuschten Subjekt selbst beabsichtigte und gewollte ist.

Dem Schein, der nichts als Schein sein will, steht derjenige gegenüber, der sich für Wahrheit ausgibt. Auf das dadurch begründete Verhältniss beziehen sich die Ausdrücke: Unwahrheit, Irrthum, Lug und Trug, Betrug, lügen, betrügen, hintergehen; auf das obige Verhältniss finden dieselben sämmtlich keine Anwendung. Unwahrheit betont die mangelnde objektive, Irrthum die in der Vorstellung des Getäuschten mangelnde subjektive Übereinstimmung zwischen Schein und Wirklichkeit, die übrigen das Dasein der Absicht in der Person des Täuschenden.

Aus der angegebenen Unterscheidung ergibt sich die Verschiedenheit des sittlichen Charakters der beiden Arten der Täuschung. Die erste ist sittlich vollkommen indifferent, sie enthält keinen Verstoss gegen das Gesetz der Wahrheit, denn sie gibt sich gar nicht für Wahrheit aus, und nur eine gänzlich verkehrte Auffassung dieses Gesetzes kann dasselbe auf sie zur Anwendung bringen, und, wie es in der That von Seiten einer extremen reli-

giösen Ansicht wohl geschehen ist, das Schauspiel als Teufelswerk verdammen. Der katholischen Kirche, die selber das Schauspiel für religiöse Zwecke verwandt hat, ist meines Wissens diese Verirrung erspart geblieben, der Ruhm, in dem Schauspiel zum ersten Mal in der Welt den Teufel gewittert und der kopflosen Bigotterie dasselbe als Teufelswerk denuntiirt zu haben, gebührt den Zeloten der starren, öden protestantischen Orthodoxie.

Nur die zweite Art der Täuschung steht mit dem Gesetz der Wahrheit in Widerspruch. Letzteres ist der Moral und dem Recht gemeinsam, aber beide weichen in Bezug auf den Umfang, in dem sie es aufstellen, erheblich von einander ab. Das Recht bemisst denselben nach dem Gesichtspunkte des durch die Täuschung dem Andern zugefügten vermögensrechtlichen Schadens, und der technische Ausdruck dafür ist Betrug*). Der Moral ist diese Beschränkung fremd, sie stellt das Gesetz ganz allgemein auf. Der Lügner, Heuchler, Gleisner versündigen sich gegen die Moral, das Recht hat mit ihnen gar nichts zu schaffen, es kennt nur den Betrüger.

Das Verhalten des Subjects zu dem Wahrheitsgebot des Rechts charakterisire ich als Ehrlichkeit und Betrug, zu dem der Moral als Wahrhaftigkeit und

*) Der Betrug des Privatrechts, der römische dolus — Hervorhebung des Moments in l. 1 pr. de dolo (4. 3): damnosa. Der Betrug des Criminalrechts, der römische stellionatus, D. St.-G.-B. Art. 263 — beschädigt das Vermögen eines Andern.

Lüge. Nur in Bezug auf den Betrug darf sich diese Begriffsbestimmung der zweifellosen Uebereinstimmung mit dem bisherigen juristischen Sprachgebrauch rühmen, für das ihm gegenüberstehende Verhalten fehlt es letzterem an einem feststehenden Ausdruck. Die römischen Juristen drücken den Gegensatz zum dolus mit bona fides aus*), aber nicht ganz zutreffend, da letztere mehr in sich schliesst als eine blosse Negation des dolus. Ich glaube, dass im Deutschen der von mir vorgeschlagene Ausdruck Ehrlichkeit der Sache am nächsten kommt, höchstens könnte noch Redlichkeit in Betracht zu ziehen sein, das Wort zeichnet uns den Mann, der der »Rede gleicht« (rede-liche), d. h. der handelt, wie er spricht, und spricht, wie er handelt. Bei beiden Ausdrücken hat die Sprache die Bethätigung der Gesinnung durch das Handeln im Auge.

Zu dieser Beziehung, die ich der Ehrlichkeit für das Recht vindicire, stimmt auch die Etymologie, welche die Ehrlichkeit sprachlich als einen Ausläufer der Ehre kundgibt, die, wie oben (S. 497) nachgewiesen, ein Begriff des Rechts ist. Ehrlichkeit ist die Bethätigung der Ehre auf dem Gebiete des Verkehrs, die Ehre in der Richtung auf Handel und Wandel. Die ausdrückliche Verpfändung der Ehre für die Zuverlässigkeit des gegebenen Wortes

*) l. 68 pr. de cont. emt. (18. 1) . . bonam fidem . . ut a te dolus malus absit. l. 11 Dep. (16. 3). Heutzutage gibt man die bona fides durch »Treu und Glauben« (s. u.) wieder.

ist das Ehrenwort, das Seitenstück zum Eide, bei dem die religiöse Gesinnung als Einsatz gesetzt wird — durch die Hinfälligkeit seines Einsatzes erkennt das Individuum selber sich die Ehre oder die religiöse Gesinnung ab.

Eine schlagende Bestätigung für den hier angenommenen Zusammenhang zwischen Ehrlichkeit und Ehre gewährt das römische Recht mittelst der infamirenden Wirkung des dolus. Die Lüge infamirt nach römischem Recht nicht, sie hat mit dem Recht nichts zu schaffen und darum auch nicht mit der Ehre — Recht, Ehre, Ehrlichkeit, Betrug, Infamie gehören zusammen.

Der Ehrlichkeit entspricht auf dem Gebiete der Moral die Wahrhaftigkeit. Dass dieser Ausdruck der zutreffende ist, d. h. dass er die Forderung, welche die Moral in Bezug auf die Wahrheit an das Subject richtet, ebenso deckt, wie dies in Bezug auf das Recht von Seiten der Ehrlichkeit geschieht, bedarf nicht des Nachweises. Die Ehrlichkeit folgt der Wahrheit nur soweit, als das Recht sie verlangt, soweit die Ehre auf dem Spiele steht, die Wahrhaftigkeit dagegen, welche sich sprachlich als das »Haften« des Subjects an der Wahrheit oder der Wahrheit an dem Subject zu erkennen gibt, folgt ihr schlechthin, sie stellt uns die subjective Uebereinstimmung mit der ganzen vollen Wahrheit vor, wie die Moral sie einmal verlangt.

Der Wahrhaftigkeit stelle ich die Lüge in derselben Weise gegenüber, wie der Ehrlichkeit den Betrug. Damit

thue ich allerdings dem heutigen Sprachgebrauch Gewalt an, denn er versteht unter der Lüge nur die Entstellung der Wahrheit durch Worte, während ich hier mit ihr den weiteren Sinn der Entstellung der Wahrheit schlechthin verstehe. Dies war auch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes, »liogan« hiess verhüllen, der Uebergang zu der heutigen engeren Bedeutung des Verhüllens durch Worte erinnert an den des lateinischen dicere, welches ursprünglich zeigen (dic — δείκνυμι — dicis causa — digitus) bedeutete, in sagen (= zeigen mit Worten). Selbstverständlich ist es nicht meine Meinung, den heutigen Sprachgebrauch zu meistern und den frühern an seine Stelle zu setzen, es kam mir nur darauf an, für den Zweck der folgenden Darstellung ein passendes Seitenstück zum Betruge zu gewinnen, und da schien mir das geeignetste die Lüge zu sein, welche ja von der Sprache selber in der Wendung Lug und Trug mit ihm zusammengestellt wird.

Das Ergebniss der bisherigen Ausführung stellt sich in folgendem Schema dar: Recht, Ehrlichkeit, Betrug — Moral, Wahrhaftigkeit, Lüge.

Was soll es uns? Als Anhaltspunkt dienen für die folgende Untersuchung, ob jede Täuschung, welche den Schein als Wahrheit vorspiegelt, schlechthin verwerflich ist.

Ich lege die Frage zunächst dem Recht vor und lasse die Antwort darauf durch die römischen Juristen ertheilen. Sie ist enthalten in ihrer Unterscheidung des dolus bonus und malus. Das Gemeinsame beider wird von ihnen in die

Erregung des falschen Scheines gesetzt*), das Unterscheidende in den Zweck oder richtiger die Art, wie das Recht sich zu demselben verhält. Die Täuschung ist erlaubt, wo es die Behauptung des eigenen Rechts gegen fremden Angriff gilt, so gegen den Feind, den Räuber und gegen jeden andern**) — wie man Gewalt mit Gewalt zurückweisen darf (vim vi repellere licet, l. 1 § 27 de vi 43. 6), so auch Gewalt mit List. Der dolus ist ein malus oder in der Sprache des neuen Rechts dolus schlechthin***), der sich mit den Zwecken der Gesellschaft nicht verträgt, und dies ist er im Verkehrsleben da, wo er nicht auf Behauptung des Eigenen (Abwehr des Schadens), sondern auf Erlangung des Fremden und zwar eines ungebührlichen vermögens-rechtlichen Vortheils auf Kosten des Andern (Uebervortheilung), auf Zufügung eines Schadens gerichtet ist†).

---

*) Cum aliud simulatur, aliud agitur, l. 1 § 2 de dolo (4. 3). Simulare = Nachbildung des äussern Scheins (similis, similitudo, simulacrum: das Bild, der äussere Schein, der Spiegel (»etwas vorspiegeln«).

**) L. 1 § 2 ibid. tueri vel sua vel aliena § 3 .. veteres dolum etiam bonum dicebant et pro sollertia hoc nomen accipiebant, maxime si adversus hostem latronemve quis machinetur.

***) Derselbe Entwickelungsgang, dass nämlich ein ursprünglich indifferenter Ausdruck im Lauf der Zeit die engere Bedeutung des Verbotenen annimmt, wiederholt sich in der römischen Rechtssprache an der vis — der späteren actio doli entspricht das spätere crimen vis. Aehnlich, wie oben bemerkt, bei unserem deutschen Wort Lüge.

†) L. 1 pr. de dolo (4. 3) .. lucrosa ... damnosa. Die Ausdrücke, deren sich die römischen Juristen für den Erfolg des dolus bedienen: circumscribere, circumvenire, fallere, capere, decipere sind nicht so charakteristisch wie das deutsche übervor-

Wie die lateinische Sprache den dolus in seiner verwerflichen Richtung durch den Zusatz malus charakterisirt, so die deutsche die List durch den entsprechenden Zusatz arg als Arg-list (auch Hinter-list). Ihr stellt sie die erlaubte List als List schlechthin gegenüber, wir könnten sie als ehrliche bezeichnen, sie thut der Ehre des Mannes keinen Abbruch, weil das Gesetz der Ehrlichkeit sich auf sie gar nicht erstreckt, dasselbe beansprucht von vornherein keine weitere Geltung, als soweit die Täuschung sich mit den Zwecken der Rechtsordnung nicht verträgt. Eine Art dieser ehrlichen List hebt die Sprache durch ein besonderes Wort hervor: die Kriegslist.

Nicht also der äussere Thatbestand als solcher macht die Täuschung in den Augen des Rechts verwerflich, er gilt demselben als völlig indifferent, sondern der Zweck, dem sie dienen soll. Es verhält sich mit ihr nicht anders wie mit der Gewalt; verboten zum Zweck der Selbsthülfe, ist sie erlaubt zum Zweck der Selbstvertheidigung. So wenig wie wir nun in Bezug auf letztere die Regel aufstellen dürften: die Gewalt ist principiell verboten, ausnahmsweise zum Zweck der Selbstvertheidigung erlaubt, oder umgekehrt: sie ist principiell erlaubt, ausnahmsweise verboten, eben so wenig in Bezug auf die Täuschung, beide sind principiell weder verboten, noch erlaubt, die richtige logische Form für die Fassung

---

theilen, sie betonen nur das Moment der Täuschung, das bei dem dolus bonus ebenso vorhanden ist wie beim dolus malus.

der Regel, welche das Verhalten des Rechts zu ihnen wiedergeben soll, ist mithin nicht die einer eingliedrigen, durch eine Ausnahme beschränkten, sondern einer zweigliedrigen Regel, welche beide Glieder als völlig gleichwerthige sich gegenüber stellt, wie dies von Seiten der römischen Juristen auch geschehen ist, indem sie den dolus bonus und malus unterscheiden. Ich mache diese Bemerkung nicht im Interesse dieser beiden Anwendungsfälle, für welche sie nicht nöthig war, sondern im Interesse der folgenden Darstellung, wo wir sie in Bezug auf die richtige Fassung des Gebotes der Wahrhaftigkeit zu verwerthen gedenken.

Unsere Betrachtung der Art, wie sich das Recht zu der Frage von der Täuschung verhält, schliesst ab mit dem Resultat: Indifferenz des äusseren Thatbestandes, ausschliessliche Relevanz des Zweckes.

Wir wenden uns der Moral mit derselben Frage zu, die uns soeben von Seiten des Rechts beantwortet ist.

Ist jede Lüge sittlich verwerflich? Sie müsste es sein, wenn das Gebot, die Wahrheit zu reden, ein absolutes wäre, wie dies eine vielverbreitete Ansicht in der That annimmt. Dass sich dasselbe nicht praktisch durchführen lässt, ohne das sittliche Gefühl in den schroffsten Conflikt mit sich selber zu bringen, ist zweifellos. Den Kranken kann die Wahrheit tödten — soll nun der Arzt, dessen Kunst angerufen wird, um das Leben zu retten, sollen die Angehörigen, deren höchstes Bestreben es sein muss,

dem Kranken alle nachtheiligen Einflüsse fern zu halten, ihm auf sein Befragen eine Wahrheit offenbaren, die ihm den Todesstoss versetzt? Und wenn sie mit Recht davor zurückschrecken, haben sie vor sich zu erröthen, weil sie gelogen haben? Muss es der Kranke, der seinerseits, um die Seinigen zu schonen, ihnen die Qualen verheimlicht, die er leidet? Ist er ein Heuchler? In Fällen gemeiner Gefahr kann alles darauf ankommen, dass derjenige, der an der Spitze steht, und der die wahre Sachlage kennt, dieselbe der grossen Masse verheimlicht und eine Zuversicht, ein Sicherheitsgefühl heuchelt, das ihm in Wirklichkeit fremd ist, z. B. der Kapitän auf der See, der Feldherr in der Schlacht, die Staatsgewalt bei schweren Katastrophen. Sollen sie die Wahrheit verkünden und durch die Muthlosigkeit und den Schrecken, den sie verbreitet, die Katastrophe herbeiführen, der sie begegnen sollen, hunderte, tausende von Menschenleben, vielleicht die ganze Existenz des Staats opfern, lediglich um sich den Vorwurf, die Wahrheit übertreten zu haben, zu ersparen? Eine solche Handlungsweise verdiente den Namen des frevelhaftesten sittlichen Egoismus — mag die Welt in Flammen aufgehen, wenn nur das elende Subject, der Tugendfanatiker, die Tugendhyäne, seine Tugend rettet, ein wahrer Molochsdienst der Wahrheit!

Eine Ansicht, die zu solchen Ungeheuerlichkeiten führt, muss in ihrem innersten Grunde faul, verderbt sein, und das einfache sittliche Gefühl weist sie mit Pro-

test zurück. Es genügt nicht letzterem damit auszuweichen, dass man in diesen und ähnlichen Fällen ausnahmsweise die Berechtigung der Lüge zugesteht, wofür man den Begriff der frommen Lüge (pia fraus) erfunden hat. Entweder trägt das Gebot der Wahrheit den Grund seiner Geltung in sich selber*) und es lautet: die Wahrheit der Wahrheit willen, dann können praktische Rücksichten dagegen ebenso wenig aufkommen, wie man ihnen zu Liebe etwa die logischen Gesetze des Denkens verläugnen könnte, dann muss vielmehr der sittlichen Idee alles und jedes rückhaltlos geopfert werden, oder aber jene Ausnahmsfälle vertragen sich mit den sittlichen Ideen, dann hat jenes angebliche Wahrheitsprincip die Basis, auf die es sich zu stützen gedenkt, selber preisgegeben, und es ist dann nicht zu fassen: die Wahrheit der Wahrheit, sondern die Wahrheit des Zwecks willen. Und das ist die wahre Gestalt des Wahrheitsgebotes wie überhaupt aller sittlichen Principien ohne Ausnahme, gleichmässig die der Moral, wie des Rechts. Die Gesellschaft ist nicht des Sittlichen, sondern das Sittliche der Ge-

*) Wie man dies behauptet und mit allerhand Scheingründen zu rechtfertigen versucht hat, z. B. dass die Person durch die Lüge mit sich selber in Widerspruch gerathe. Als ob, wenn nicht das Gesetz der Wahrheit gölte, daran etwas läge, und als ob, wenn das Gesetz der Lüge gölte, man letzteres nicht mit einem um nichts schlechteren Gesichtspunkt damit rechtfertigen könnte, dass die Person durch die Lüge ihre Freiheit und die schöpferische Kraft des Gedankens bewähre. Derartige Gesichtspunkte sind an den Normen, bei denen sie Gevatter stehen sollen, eben so unschuldig, wie die Pathen an dem Kind, das sie in den Arm nehmen.

sellschaft wegen da, die entgegengesetzte Auffassung, deren Bekämpfung und Widerlegung die Aufgabe dieses ganzen Werkes bildet, stellt das wahre Verhältniss auf den Kopf, sie huldigt jenem ebenso ungesunden wie unfruchtbaren Idealismus, welcher die Idee als solche auf ihr Panier schreibt, dem ich meinerseits den ethischen Realismus entgegensetze, der ihr keinen weiteren Werth und keine weitere Geltung zuerkennt, als insoweit sie sich praktisch legitimiren kann.

Haben alle sittlichen Principien in dem Interesse der Gesellschaft ihren Grund, so auch ihr Mass, d. h. keines derselben kann eine weitere Geltung beanspruchen, als sie durch die Zwecke der Gesellschaft geboten ist. Es heisst: Du sollst nicht tödten — in der Nothwehr darf ich tödten, im Kriege muss ich es, und dem Verbrecher droht das Gesetz die Todesstrafe. Liegt darin etwa ein Widerspruch? Es würde der Fall sein, wenn das Verbot der Tödtung um seiner selbst willen bestände, wenn die Idee wahr wäre, dass die sogenannte Heiligkeit des Menschenlebens jedes Blutvergiessen ausschlösse. Aber es besteht um der Gesellschaft willen. Darum ist die Tödtung verboten, verstattet, geboten, je nachdem der gesellschaftliche Zweck es mit sich bringt. Die Grundlage der ganzen bürgerlichen Ordnung ist die Sicherheit und der Schutz des Eigenthums. Aber diese Grundlage wird von der Staatsgewalt selber angetastet, indem sie das Privateigenthum expropriirt, von der Ge-

setzgebung, indem sie ein Gesetz erlässt, wodurch erworbene Rechte aufgehoben werden. Liegt darin ein Widerspruch? Es würde der Fall sein, wenn der Grund des Eigenthums in ihm selber läge, wie es eine irrige Theorie, die auch hier wieder zu dem Gedanken der Heiligkeit greift, uns glauben machen will. Es besteht aber lediglich der Gesellschaft willen — könnte letztere nicht dabei bestehen, so müsste es beseitigt werden. Ganz ebenso verhält es sich mit dem Gebot der Wahrheit, es besteht nicht seinetwillen, sondern der Gesellschaft willen. Würde letztere nur bei der Lüge existiren können, so würde letztere den Platz einnehmen, den jetzt die Wahrheit inne hat, die Lüge würde gesellschaftlich geboten und folglich sittlich sein — denn sittlich ist dasjenige, was in der von mir seiner Zeit (S. 209) entwickelten Weise gesellschaftlich geboten ist. Eben darum aber, weil das Gebot der Wahrheit nur um der Gesellschaft willen besteht, reicht es auch nicht weiter, als es sich mit deren Interessen verträgt — für die Wahrhaftigkeit gilt in dieser Beziehung ganz dasselbe wie für die Ehrlichkeit (S. 581). Eben darum aber auch dasjenige, was wir oben über die richtige Fassung des Gebots sagten. Dasselbe ist nicht absolut zu fassen, wodurch die Fälle, für die es keine Geltung beanspruchen kann, den Charakter von nothgedrungenen Ausnahmen gewinnen würden, sondern es ist von vornherein auf die ihm gebührende Anwendungssphäre zu beschränken, die angeblichen Ausnahmen da-

gegen sind unter eine dieser ersten als völlig gleichwerthig gegenüber zu stellende Regel zu bringen, der sittlich verbotenen Lüge tritt die sittlich berechtigte oder gebotene als eine gegenüber, die mit ihr principiell nichts zu schaffen und nur den Namen gemein hat. Diese Gemeinschaft des Namens ist für sie allerdings recht verhängnissvoll geworden. Der Makel, der im heutigen Sprachgebrauch einmal dem Namen Lüge anklebt, überträgt sich in minderem Grade auch auf sie, es ist der Schatten, den ein verrufener Familienname auch auf das achtungswerthe Mitglied der Familie wirft, das Vorurtheil, welches der schlechte Lebenswandel der liederlichen Schwester gegen die Tugend der ehrbaren erregt; die sittlich vorwurfsfreie Lüge hat unter dem schlechten Ruf der Schwester zu leiden, der Unkundige taxirt beide übereins — ihr Name ist ihr Verhängniss. Aber dem befangenen Urtheil des Unkundigen hat die Wissenschaft das ihrige entgegenzusetzen, das sich durch den blossen Namen nicht beirren lässt, sondern die Sache ins Auge fasst, und dies Urtheil kann nicht anders ausfallen, als ich es abgegeben habe und jetzt des Näheren begründen will.

Genöthigt, in Ermanglung eines andern Namens den der Lüge beizubehalten, unterscheide ich zwei Arten derselben: die sittlich verwerfliche oder die bösartige und die sittlich berechtigte oder die gutartige. Wir gewinnen damit für das Wahrheitsgebot der Moral: die Wahrhaftigkeit, das Gegenstück zu dem Wahrheitsgebot

des Rechts: die Ehrlichkeit, dem Gegensatz des dolus malus und bonus entspricht der der bösartigen und gutartigen Lüge.

Sowenig wie der dolus bonus einen Verstoss gegen das Gebot der Ehrlichkeit enthält, weil letzteres seinem Zweck nach sich auf ihn gar nicht bezieht, sowenig die gutartige Lüge gegen das der Wahrhaftigkeit. Beide haben nicht nöthig um blosse Duldung zu bitten, sie nehmen ihr gutes Recht in Anspruch, sie können offen und frei auftreten und der Wahrheit, die von ihnen nichts begehrt, beherzt ins Antlitz schauen.

Die bösartige Lüge. Das Verbot derselben hat seinen Grund und findet seine Rechtfertigung in ihren nachtheiligen Wirkungen für die Gesellschaft. Ich unterscheide innerhalb ihrer zwei Arten: die eine, welche lediglich die Vorstellung des andern Theils, die andere, welche mittelst der falschen Vorstellung den Willen zu beeinflussen beabsichtigt, die erste will ich als die Lüge schlechthin, die andere als Betrug im moralischen Sinn bezeichnen.

Beim Betruge ist es nicht darauf abgesehen, in dem Andern lediglich eine falsche Vorstellung zu erregen, sondern denselben durch sie zu einem Handeln oder Unterlassen zu bestimmen, die Vorstellung soll praktisch werden, das Motiv zu einer Willensaction abgeben. Wir belügen Jemanden, wenn es uns nur darum zu thun ist, ihm eine falsche Vorstellung beizubringen (in der

Vulgärsprache: »etwas aufzubinden«); wir haben unsern Zweck erreicht, wenn er glaubt. Wir betrügen Jemanden, wenn wir den angegebenen Zweck dabei verfolgen, und wir haben denselben erreicht, wenn er handelt (positiv oder negativ); wenn er bloss glaubt, haben wir ihn verfehlt. Wer sich einer That rühmt, die er nicht vollbracht, einer Eigenschaft, die er nicht besitzt, lediglich um sich zu brüsten, oder wer eine unwahre Thatsache erfindet, berichtet, lediglich aus Freude am Lügen, belügt den Andern, wer damit die Absicht verbindet, einen Vortheil für sich zu erreichen (gewinnsüchtige Absicht) oder dem Andern einen Schaden zuzufügen (böswillige Absicht), betrügt ihn, das Mittelglied zwischen der Lüge und dem beabsichtigten Erfolg bildet hier stets der Wille des Andern, der ihn erst herbeizuführen hat, während es desselben in jenem Fall, wo es bloss auf Erregung des falschen Glaubens abgesehen ist, nicht bedarf. Betrug ist die inducirende oder, um den für die Beeinflussung des Willens durch Drohung üblichen juristischen Ausdruck zu gebrauchen, die compulsive Lüge. Auch das Thier betrügt, aber nur der Mensch lügt, denn der Betrug hat einen unmittelbaren praktischen Zweck im Auge, und den kennt auch das Thier, und die Natur hat manche von ihnen mit einem hinreichenden Mass von Verstand ausgestattet, um ihn mit List zu verfolgen; entlehnen wir Menschen doch dem Fuchs die personificirende Bezeichnung der Verschlagenheit und Schlauheit.

Wo es an diesem unmittelbaren praktischen Zwecke fehlt, spreche ich von einer Lüge im Gegensatz zum Betruge, und ich unterscheide zwei Arten derselben: die eine, welche die Person des Lügenden selber zum Gegenstande hat, sie für etwa anderes ausgibt, als sie ist, die Lüge als Maske: Heuchelei, Gleisnerei, mit allgemeinem Namen Verstellung (S. 575), Simulation (S. 581 Note), man könnte sie die simulirende nennen. Die andere, welche die Thatsachen zum Gegenstande hat: Entstellung, Fälschung des Wahren und Erdichtung des Unwahren — man könnte sie die assertorische nennen. Beide sind möglich ohne die Absicht des Betruges die Motive, aus denen sie hervorgehen, kümmern mich nicht, der ersteren kann aber auch die entferntere Absicht zu betrügen, zu Grunde liegen, d. i. zwar nicht diese bestimmte einzelne Person, aber das Publikum durch den falschen Glauben zum Handeln zu verleiten.

Das praktische Interesse, sagte ich, nicht der unerfindliche kategorische Imperativ der Wahrheit ist der Grund, warum die Gesellschaft Betrug und Lüge in den Bann gethan hat. Worin besteht dasselbe? Bei dem Betrug in derselben Rücksicht, derentwegen das Recht ihn verbietet: in dem unmittelbaren Schaden, den er anstiftet. Das Recht beschränkt sein Verbot auf den vermögensrechtlichen Schaden (S. 577), die Moral fasst das ihrige ganz allgemein. Der Schaden besteht hier darin, dass Jemand zu einer Handlung (Unterlassung) indu-

cirt wird, zu der er sich bei richtiger Kenntniss der Sachlage nicht entschlossen haben würde. Jeder, der betrogen war, ist geschädigt, sei das Interesse, um das es sich dabei handelt, noch so verschwindend gering, sei es auch nicht materieller, sondern idealer, nicht eigennütziger, sondern sittlicher Art, z. B. die Pflicht des Vaters eine Strafe zu erkennen, der das Kind durch die Lüge, die hier also als Betrug zu charakteriren wäre, auszuweichen gedenkt.

Diesem unmittelbaren Schaden, der dem Betruge eigenthümlich ist, steht der mittelbare gegenüber, den er mit der Lüge im engern Sinne theilt. Jener ist gleichbedeutend mit der nachtheiligen Wirkung der Lüge für das Individuum, dieser mit der für die Gesellschaft, jener äussert seine nachtheilige Wirkung sofort, und sie lässt sich ganz genau angeben, dieser erst allmählig, und sie verliert sich ins Allgemeine, er lässt sich vergleichen dem Einfluss, den ungünstige Lebensbedingungen, die zunächst den Körper gar nicht anfechten, bei längerer Dauer auf den Organismus ausüben. Der Nachweis desselben ist erbracht mit dem der praktischen Bedeutung der Wahrheit für die Gesellschaft und des sich daraus ergebenden Postulats der Wahrhaftigkeit.

Das wenigste von dem, was wir für wahr halten, können wir selber auf seine Wahrheit prüfen, wir sind genöthigt uns dabei auf Andere zu verlassen. Von einer Thatsache können wir nur behaupten, dass sie wahr

ist, wenn wir selber sie wahr-genommen, d. i. mit unseren Sinnen in Besitz genommen haben*). In Ermanglung der eignen Wahrnehmung müssen wir uns mit der Aussage desjenigen begnügen, der sie gemacht (Zeuge**), oder desjenigen, der sie von ihm erhalten zu haben behauptet. Es ist die Wahrheit aus zweiter, oder wenn man die einzelnen Hände zählen wollte, durch welche sie hindurch gegangen ist, die aus hundertster, tausendster Hand im Gegensatz zu der aus erster, wir nehmen bei ihr etwas als wahr an, was wir nicht selber wahr-genommen haben.

Ganz dasselbe, was von den sinnlichen (natürlichen oder geschichtlichen) Thatsachen, gilt auch von unseren Erkenntnissen, auch sie sind fast alle Wahrheiten aus zweiter Hand, die von Anderen gefunden und uns überliefert sind, ohne dass wir selber im Stande gewesen wären, ihre Wahrheit zu prüfen (= unter-suchen). Dem Juristen drängt sich dabei der Vergleich zwischen dem originären und derivativen Erwerb auf, d. i. dem aus erster, und dem aus zweiter Hand, und es lohnt sich schon, ihn zu verwenden. Wie die Summe desjenigen, was wir auf originärem Wege erwerben, verschwindend klein ist gegenüber demjenigen, was uns auf deri-

*) Derselbe Gedanke im lat. percipere, franz. percevoir, apercevoir (capere).

**) Sprachlich: der Zu-gezogene d. i. Anwesende, lat. testis = der dabei stand (von stare).

vativem Wege zukommt (Tradition, Erbgang), ebenso und in noch unvergleichlich höherem Masse in Bezug auf unser Wissen die Summe desjenigen, was wir selber wahrgenommen, gefunden, untersucht haben, gegenüber demjenigen, was wir von Andern »als wahr angenommen« haben. Charakteristisch dafür ist unser deutsches Wort Ueberzeugung. Wem verdanken wir unsere Ueberzeugungen? Die Sprache antwortet darauf: den Zeugen — wahr ist, was uns bezeugt, wovon wir durch Zeugen über-zeugt worden sind. Ein Seitenstück dazu gewährt die Aussage der Sprache über den Ursprung des Vermögens. Das Grundeigenthum wird uns von Andern hinterlassen (das »Erbe«, »erbeigen«, lat. »heredium« das Erbgut von heres), das Vermögen stammt vom Vater (pater, partri-monium Vatergut). Gegenüber demjenigen, was wir von Andern erhalten an äusseren Gütern, Kenntnissen, Wahrheiten, kommt der Auffassung der Sprache zufolge dasjenige, was wir uns selber verdanken, nicht in Betracht.

Die weitere Verfolgung des Gesichtspunktes des derivativen Erwerbs bei dem Recht und der Wahrheit hat mich auf eine höchst interessante sprachliche Thatsache geführt: die Ausdrücke und Wendungen, deren sich das Recht für die bei dem Verhältniss des derivativen Erwerbs zur Sprache kommenden Momente bedient, wiederholen sich auch bei der Wahrheit, und da nachweisbar die meisten derselben für das Recht geschaffen sind, so ist

hier eine Uebertragung anzunehmen, was m. a. W. heisst: das Verhältniss ist dem Volk zuerst in seiner praktischen Gestalt beim Recht zum Bewusstsein gekommen, und erst später hat es die Gleichheit desselben bei der Wahrheit erkannt.

Ich lasse die Sprache selber reden.

Das Recht.	Die Wahrheit.
Auctor, auctoritas. Die ursprüngliche Bedeutung ist zweifellos eine juristische. Unter auctor verstand das altrömische Recht den Verkäufer, von dem der Käufer sein Recht ableitet, und der ihm dafür einzustehen hat, unter auctoritas (schon in den 12 Tafeln) die Haftung desselben.	Autorität d. i. der massgebende Einfluss einer Person auf unsere Entschlüsse oder unsere Ansichten (Autoritätsglauben), bei dem wir uns der eigenen Prüfung enthalten. Bei der Auctoritas wie bei der Autorität verlassen wir uns gleichmässig auf eine fremde Person.
Gewähr, Gewährsmann, Gewährschaft, Gewährleistung — das deutschrechtliche Seitenstück der römischen auctoritas. Gewährsmann ist derjenige, der uns etwas »gewährt« (wërên = sichern) und dafür einsteht. Von wërên altfris. der werand, warent, ital. guarênto, frz. garant, garantir, garantie in demselben Sinne.	Gewährsmann für eine Nachricht, Ansicht, Ueberzeugung.

Das Recht.	Die Wahrheit.
Bürge, bürgen. Zweifellos ursprünglich ein juristischer Begriff.	Bürgen, sich verbürgen für die Richtigkeit einer Nachricht. Aehnlich einstehen in beiderlei Bedeutung.
Ueber-lassen (eine Sache), auf-lassen (ein Grundstück vor Gericht), nach-lassen (Nach-lass im Sinn der Erbschaft), zu-lassen (verstatten). Alle diese Ausdrücke zielen auf die Thätigkeit des Autors.	Sich auf die Aussage Jemandes verlassen — eine zuverlässige, unzuverlässige Nachricht.
Versichern, Versicherung im Sinn der Sicherstellung gegen eine rechtliche Gefahr, das lateinische cavere (cautio), mittelalterlich assecurare, assecurantia (von securus).	Versicherung im Sinne der Betheuerung der Wahrheit, assurer, assurance.
Tradition d. i. die Uebergabe der Sache. Zweifellos ursprünglich juristische Bedeutung (transdare = über-geben).	Tradition im historischen Sinne: z. B. die Tradition der katholischen Kirche.

Das Recht.	Die Wahrheit.
Ueberlieferung. Ebenfalls ursprünglich juristischer Sinn, der Verkäufer liefert, über-liefert die Waare.	Ueberlieferung im historischen Sinne: die historische Ueberlieferung.
Annehmen (ein Geschenk, ein Versprechen) im rechtlichen Sinn.	Annahme in wissenschaftlichem Sinn.
Credere. Der ursprüngliche Sinn des Wortes ist ein juristischer, das credere	Credere im Sinn von glauben.

bestand in dem Anvertrauen d. i. Leihen von Sachen (credere = credare: res creditae). Die von credere gebildeten Worte: creditum (= Leihgeschäft), creditor (= Gläubiger) haben eine ausschliesslich juristische Bedeutung, das entsprechende deutsche Wort für credere ist anvertrauen.

Trauen, vertrauen, anvertrauen (alth. trûwên, trûên = Zuversicht haben). Ob es sich mit ihm ebenso verhält wie mit letzterem,	Jemandem trauen, seinen Worten Glauben schenken, Zutrauen, Vertrauen zur Wahrheit.

wage ich nicht zu bestimmen. In der heutigen Rechtssprache erhalten in Trauung.

Das Recht.	Die Wahrheit.
Treue; aus einer Wurzel mit trauen. Ein ursprünglich juristischer Begriff (Lehnstreue).	Treu, getreu im Sinne der Wahrheit, z. B. ein getreuer Bericht.
Glauben (»Treu und Glauben«, d. i. Treue des einen, Glauben des andern Theils, die römische fides = der Gläubiger.	Glauben an die Wahrheit — Gläubig, der Gläubige.

Welche von den beiden Bedeutungen von Glauben die ältere ist, wage ich nicht zu bestimmen. Verbindungen von Ausdrücken mit Glauben, z. B. Glauben schenken, leihen.

Wozu diese Liste? Nicht des bloss sprachlichen Interesses willen, sondern um daran eine sachliche Parallele zwischen dem Recht und der Wahrheit zu knüpfen.

Bei beiden hängt die Sicherheit dessen, was uns von Anderen zukommt, an der Zuverlässigkeit des Gewährsmannes, wir nehmen es auf Treu und Glauben, ohne es einer Prüfung zu unterziehen, und ohne in den meisten Fällen dazu im Stande zu sein — wir müssen uns dabei auf Andere verlassen. Das gilt auch für unser Wissen. Der bei weitem grösste Theil desselben ist subjectiv nichts als Glaube; wir haben nicht selber ihn auf seine Wahrheit geprüft, sondern ihn auf die Autorität von Personen,

welche die Thatsachen berichtet, die Untersuchungen angestellt, die Schlüsse gezogen haben, als wahr angenommen, ihrer »Versicherung« trauend. Auch das Wissen des Gelehrten ist, von seinem Specialfach abgesehen, subjectiv nichts als Autoritätsglaube, und wenn er von der Wahrheit desselben fest überzeugt ist, so ist er es nur darum, weil er zu den Gewährsmännern oder Zeugen, die es ihm zugetragen haben, volles Vertrauen hat. In sich selber aber hat er hier nicht die Garantie der Wahrheit, dazu würde gehören, dass er die sinnlichen Thatsachen selber wahrgenommen, alle anderen Wahrheiten selber geprüft hätte; was er hier Wahrheit nennt, ist mithin subjectiv nichts als Wahrscheinlichkeit, allerdings der alleräusserste Grad derselben und ihm selber vielleicht ungleich werthvoller als die selbst beschaffte Gewissheit von der Wahrheit, aber gleichwohl keine Wahrheit im strengen Sinne des Wortes, denn das ist nur die (sinnlich oder geistig) selber erkannte, erlebte, erfahrene, jene Wahrheit ist nichts als Glaube an die Wahrhaftigkeit, Zuverlässigkeit Anderer.

Es klingt paradox und ist doch wahr: die objective Wahrheit bildet nicht den Massstab der subjectiven, sondern die subjective den der objectiven, jede muss, um sich als Wahrheit zu erproben, durch den menschlichen Geist hindurch, jede wird am Subject gemessen, das Verhältniss ist ganz dasselbe, wie bei der sinnlichen Wahrnehmung, es gibt daher keinen unsinnigeren Vorwurf als

der Wahrheit das zum Fehler anzurechnen, was ihr Wesen ausmacht: die Subjectivität. Was wir objective Wahrheit nennen, ist ebenfalls nur die subjective, denn wenn auch Tausende und Millionen sie theilen, so können sie dafür nur dasselbe in die Wagschaale werfen wie das Individuum, das mit seiner abweichenden Ansicht ganz allein steht: ihr subjectives Urtheil, letzteres wird aber auch in millionenfacher Vervielfältigung nicht zu etwas Objectivem, es bleibt, was es ist: subjectiv, und jeder Fortschritt der Wahrheit hat von jeher darin bestanden, dass zuerst ein einzelnes Individuum, das weiter blickte als der grosse Haufe, sich von den Ansichten, die dieser objective Wahrheit nannte, lossagte und nach und nach seiner Auffassung Eingang verschaffte.

Ist also die Wahrheit subjectiver Art, und verdient im strengen Sinn des Wortes nur dasjenige den Namen derselben, was wir selber wahrgenommen, erfahren, erlebt, geprüft haben, so ergibt sich daraus die Richtigkeit der obigen Behauptung, dass die Wahrheit zumeist nur Glaube ist: Wahrheit aus zweiter Hand, die wir auf die Autorität anderer Personen hin als wahr annehmen. Dies Verhältniss muss nothwendigerweise in demselben Masse zunehmen, als die Summe dessen, was zu wissen ist, im Laufe der Geschichte und der Cultur wächst, oder als das Individuum seinem Beruf nach einer grösseren Summe des zu Wissenden bedarf — die eigene Prüfung wird in demselben Masse schwieriger, als die Masse grösser

wird. Der Philosoph muss mehr als wahr annehmen als der Historiker, Naturforscher, Jurist, er würde nicht Philosoph sein können, wenn er das gesammte Material, das er von ihnen anleiht, selber prüfen wollte. Der grosse Kaufmann muss mehr als wahr annehmen als der Krämer, er kann sich über die Ernteaussichten in den verschiedenen Ländern oder über die Solidität und Solvenz der vielen Kunden, mit denen er in Geschäftsbeziehung tritt, nicht selber ein Urtheil bilden, er muss sich auf die Zeitungsberichte und die Berichte seiner Agenten und Correspondenten verlassen. Ebenso verhält es sich mit dem Minister, er muss sehen und hören mit den Augen und Ohren seiner Untergebenen, und der Souverän gar muss fast alles als wahr annehmen; die Zuverlässigkeit der Personen, denen er sein Vertrauen schenkt, enthält für ihn die einzige Garantie der Wahrheit. Ueberall also die Unabweislichkeit der Entgegennahme der Wahrheit aus zweiter Hand, die Unmöglichkeit der eigenen Prüfung.

So beruht mithin unser ganzes Leben auf Treu und Glauben — auf dem Postulat des Glaubens von der einen, auf dem der Treue von der anderen Seite. Unser ganzes Leben, sage ich, nicht also der Geschäftsverkehr allein, für den unser heutiger Sprachgebrauch ähnlich wie der römische mittelst der fides das Erforderniss ausschliesslich betont — unser ganzes Leben in allen seinen Verzweigungen und Verhältnissen, gleichmässig das öffentliche wie das Privatleben. Die Entstellung der Wahrheit kann

das Glück eines Menschenlebens, den Bestand einer Freundschaft, den Frieden der Familie vernichten, an der Unzuverlässigkeit der Berichterstatter kann der Ruin des Geschäftsmannes, der Verlust einer Schlacht, der Sturz einer Dynastie, das Schicksal einer ganzen Nation hängen*). Ob das Gebäude, das mit brüchigem Material erbaut wird, gross oder klein ist, ob Bosheit, Absicht oder Leichtsinn, Unzuverlässigkeit brüchiges Material statt haltbaren liefern, das Gebäude stürzt zusammen, wenn das Material nichts taugt. Der Baumeister kann nicht jeden Stein, den er verwendet, selber prüfen, er muss sich auf seine Lieferanten und Handlanger verlassen, die Verlässlichkeit der Personen muss ihm die des Materials verbürgen.

Wahrhaftigkeit bildet also die Grundbedingung unseres ganzen menschlichen Getriebes. An Stelle der Wahrhaftigkeit die Unzuverlässigkeit gesetzt, und die ganze Sicherheit des Lebens wird bedroht, der Bestand der gesellschaftlichen Ordnung gefährdet. Darum ist der Lügner einer der gefährlichsten Feinde der Gesellschaft, viel gefährlicher als der Dieb, gegen den man sich bis zu einem gewissen Grade vorsehen kann, er steht auf einer Linie mit dem Münzfälscher oder dem Fälscher öffentlicher Ur-

*) Das Jahr 1870 hat uns für die letztere Behauptung einen schlagenden Beleg gegeben, der Erfolg des französisch-deutschen Krieges kommt zum grossen Theil auf die Unzuverlässigkeit der französischen diplomatischen und militärischen Berichterstatter, welche den vom französischen Standpunkt aus höchst verfrühten Ausbruch des Krieges verschuldete.

kunden. Man kann einmal nicht alle Münzen und öffentlichen Urkunden selber untersuchen, man muss sie unbesehen als ächt annehmen, und ebenso verhält es sich mit der Wahrheit, das Vertrauen lässt sich einmal nicht umgehen.

Gefährdung des öffentlichen Vertrauens zur Wahrheit — damit habe ich die bedrohliche Wirkung namhaft gemacht, welche jede schuldhafte Abweichung von der Wahrheit für die Gesellschaft in sich schliesst. Sie ist von der nachtheiligen Wirkung, welche die Unwahrheit im einzelnen Fall erzeugt, gänzlich unabhängig, und sie knüpft sich eben so gut an die Unzuverlässigkeit (Unwahrhaftigkeit aus Leichtsinn, Uebermuth, Nachlässigkeit, Bequemlichkeit), als an die bewusste und beabsichtigte Unwahrhaftigkeit: die Lüge und den Betrug. Wir haben demnach in Bezug auf die nachtheiligen Wirkungen der Unwahrhaftigkeit zwei Arten zu unterscheiden: die unmittelbaren und die mittelbaren; jene fallen zusammen mit dem praktischen Schaden für das Individuum, diese mit dem moralischen Schaden für die Gesellschaft. Bei dem Betruge sind jene Wirkungen beabsichtigt, der Betrüger will den nachtheiligen Erfolg, bei der Lüge und der Unzuverlässigkeit sind sie es nicht, aber sie können eintreten, und das Subject hätte sich die Möglichkeit vergegenwärtigen müssen und ist darum für die Folgen verantwortlich zu machen.

Die bisherige Ausführung wird den Nachweis erbracht haben, wie die Gesellschaft dazu gelangen konnte, die Unwahrheit zu verbieten. Wäre letztere ihr völlig ungefährlich, wäre z. B. eine Täuschung wegen der Unbegränztheit der menschlichen Sinne oder des menschlichen Denkens ganz undenkbar, oder würde der Mensch nur dasjenige für wahr halten können, was er selber wahrgenommen oder begriffen hätte, kurz wäre der Mensch einmal anders organisirt, als er es ist, so würde sie ebensowenig Ursache haben, das Lügen zu verbieten, wie das Dichten, sie würde darin vielmehr nur ein harmloses Spiel der Phantasie, einen Scherz oder eine Thorheit erblicken, die Lüge würde auf einer Linie mit der Behauptung stehen: dass es Tag sei, während es Nacht ist, oder dass zwei mal zwei hundert sei — man würde über sie lachen oder den Menschen für verrückt halten. Nur die beschränkte Natur des Menschen, die ihn nöthigt, die Wahrheit statt stets aus erster auch aus zweiter Hand zu beziehen, verleiht der Lüge ihren gefährlichen und damit zugleich ihren unsittlichen Charakter. Die Behauptung: »die Wahrheit sei nicht um des Menschen willen, sondern der Mensch um der Wahrheit willen da«*), enthält einen Ausfluss jenes ungesunden, sich selbst übergipfelnden ethischen Idealismus, der in der sittlichen Welt an die Stelle des Zweckes

*) So wörtlich Martensen, Die christliche Ethik. Specieller Theil, Abth. I. Die individuelle Ethik. Gotha 1878. S. 255.

d. i. des Menschen oder der menschlichen Gesellschaft die Idee setzt, und consequenter Weise auch dahin gelangt ist, den sittlichen Principien selbst für gedachte höhere Wesen über dem Menschen Geltung zu vindiciren (Kant). Die ganze Sittlichkeit aber ist nichts als der durch die Erfahrung ermittelte Inbegriff der menschlichen Lebensbedingungen — an Stelle der Menschen ein anderes Wesen gesetzt, ein höheres oder ein niederes, und die ganze Sittlichkeit wird eine andere. Wäre jene Auffassung des Wahrheitsgebotes die richtige, so müsste jede Uebertretung desselben unsittlich sein, und es macht einen seltsamen Eindruck, wenn diejenigen, welche es in dieser schroffen Gestalt aufstellen, gleichwohl Ausnahmen zulassen*), dann muss man vielmehr auch den vollen Muth der Consequenz haben und jede Ausnahme verwerfen**). Es giebt nur eine Alternative: entweder die Welt ist um der Wahrheit wegen, oder die Wahrheit ist um der Welt wegen da — alles andere ist Halbheit, und wer vor den praktischen Consequenzen des ersten Satzes zurückschrickt,

*) Wie es Martensen (S. 259 fl.) thut.

**) So that es Augustinus, welcher behauptete: wenn auch das ganze menschliche Geschlecht mit einer einzigen Lüge zu retten wäre, so müsste man es lieber verloren gehen lassen, als eine Unwahrheit sagen. So Fichte, der auf die Frage, was der Mann machen solle, wenn er voraussehe, dass die todtkranke Frau an der durch die gewünschte Mittheilung der Wahrheit (Tod des Kindes) bewirkten Gemüthserregung sterben würde, antwortete: stirbt die Frau an der Wahrheit, so lass sie sterben.

muss ihn selber opfern, oder richtiger: er bekennt sich, ohne es zu wissen, zum letzteren.

Und dazu hat sich auch das Volk von jeher bekannt. So wenig wie alle anderen sittlichen Gebote ist auch das Wahrheitsgebot der Menschheit in die Wiege gelegt, sie hat es nicht bekommen auf dem Wege des aprioristischen Denkens oder der allmähligen Entfaltung eines in dem Menschen keimartig beschlossenen Triebes zur Wahrheit, sondern sie hat es finden müssen und zwar finden an der Hand der Erfahrung, welche sie über die Nachtheile, die mit der Lüge verbunden waren, aufklärte.

So hat denn auch die Entwickelung des Wahrheitsgebotes in der Menschheit Schritt gehalten mit ihren realen Zuständen. Die Wahrheit ist nicht das Ursprüngliche gewesen, sondern die Lüge. Damit beginnt das Kind, es lügt in aller Naivetät, und auf diesem Standpunkt befinden sich noch heutzutage manche Naturvölker (Südseeinsulaner); sie erblicken in dem Lügen ein unschuldiges, harmloses Spiel der Phantasie, Dichten und Erdichten fallen hier noch zusammen. Und mit der Lüge lässt auch die mosaische Schöpfungsgeschichte den Adam beginnen. Die Erzväter setzen das Lügen und Betrügen fort. Abraham lügt, dass sein Weib seine Schwester sei (Moses I, 12, 13; 20, 2), ebenso Isaac (26, 7), Jakob betrügt unter Anleitung der Mutter seinen Bruder um den Segen (27, 9—14), wird dann seinerseits von Laban betrogen, der ihm die falsche Tochter unterschiebt (29, 21—25), dem er dann wieder

den Streich mit den Lämmern spielt (30, 37—43). Der Verehrung der Juden vor ihren Stammvätern hat dies keinen Abbruch gethan, sie haben das Lügen und Betrügen mit gänzlich anderen Augen angesehen wie wir, es fehlte noch an der Schule der Erfahrung.

Ganz dasselbe wie vom jüdischen gilt vom griechischen Alterthum. Hier lügen und betrügen selbst die Götter, Hera betrügt den Gatten Zeus, Pallas Athene nimmt jegliche Gestalt an, die ihr passend erscheint, um die Sterblichen zu täuschen, und an Hermes findet die Lüge sogar ihren eigenen Gott — Beweis genug, dass zu der Zeit, als die griechische Mythologie sich bildete, das Volk in dem Lügen und Betrügen noch nichts erblickte, was sich mit der Vorstellung eines Gottes nicht vertrug. Den Erzvätern der Juden entspricht der »erfindungsreiche«, d. h. verlogene Odysseus, dieser »Vater der Lüge« des griechischen Alterthums, bei Homer gereicht ihm diese Eigenschaft so wenig zum Vorwurf, dass er umgekehrt darob gepriesen und gefeiert wird, und erst dem fortgeschrittenen sittlichen Bewusstsein der spätern Zeit erscheint er wie die ganze Götterwelt in anderem Licht (Euripides), derselbe Umschwung wie er später auch in Bezug auf die Beurtheilung der jüdischen Urzeit eintritt (Hosea 12).

Bei den Römern ist der Betrug in Handel und Wandel erst in sehr später Zeit verboten worden, der dolus war ursprünglich im Handelsverkehr schlechthin erlaubt, bis sich erst später der malus vom bonus (S. 584) schei-

det, zuerst in der Sitte, die jenen in gewissen Vertrauensverhältnissen mit Infamie belegt, dann im Recht, welches ihn bei dem contractus bonae fidei schlechthin verpönt und ausserdem noch eigene Klagen zur Verfolgung desselben gibt (specielle Dolusklagen, generelle actio de dolo, die ädilitischen Klagen).

Ob es bei den Germanen anders gewesen? Arminius besiegt den Varus durch Verrath, der grosse Theodorich belastet sich mit dem Morde des Odoaker gegen das ihm gegebene Wort, die Franken waren das verlogenste Volk der Welt, die Nibelungensage endet mit dem Verrath der Chrimhilde, unter den germanischen Göttern sitzt auch Loki, der Gott der Lüge, ein Seitenstück zum griechischen Hermes.

Und wenn wir neben diesen Zeugnissen der Sage, Geschichte und Mythologie auch das der Sprache vernehmen wollen, so enthält der Reichthum der Wendungen, mit dem sie die wissentliche Täuschung bezeichnet, eine Aussage, die jedes Commentars entbehren dürfte.*)

Die Thatsache, die wir damit constatirt haben, hat als solche keinen weitern Werth, als dass sie die zeitliche

---

*) Lüge, Betrug, Lug und Trug, List, Hinterlist, Arglist, Falschheit, Tücke, Heimtücke, Verstellung, Gaunerei, Schlauheit, Verschlagenheit, Verschmitztheit, durchtrieben, gerieben, hintergehen, täuschen, belügen, betrügen, berücken, anführen, überlisten u. s. w. Neben ihr kann sich allerdings auch die lateinische sehen lassen: fraus, dolus, astutia, calliditas, fallacia, dissimulatio, commentum, perfidia, fraudare, circumvenire, decipere, fallere u. a. m.

Entwicklung des Wahrheitsgebots ausser Zweifel stellt; mit letzterer wäre aber auch die idealistische Wahrheitstheorie verträglich, sie setzt uns entgegen: die Menschheit ist eben erst allmählig zur Erkenntniss gekommen. Ihren Werth als Argument für die Richtigkeit unserer realistischen Wahrheitstheorie gewinnt jene Thatsache erst dadurch, dass wir den ursprünglichen Zustand und den später sich vollziehenden Umschwung unter dem praktischen Gesichtspunkt beurtheilen. Um den Gegensatz einmal recht schroff auszudrücken, so behaupte ich: es hat für alle Völker eine Zeit gegeben, wo die Lüge nicht bloss praktisch ungefährlich, sondern nöthig war, (in der ersten Richtung will ich sie als Betrug, in der zweiten als List bezeichnen), und erst als die Verhältnisse, welche dies bedingten, sich änderten, und in demselben Masse, als dies geschah, gelangte das Wahrheitsgebot zur Geltung.

Die Nothwendigkeit der List. Wo das Recht dem Individuum noch nicht die Sicherheit seines Daseins gewährt hat, ist letzteres zum Zweck seiner Selbsterhaltung auf die Gewalt angewiesen, und wo die Gewalt nicht ausreicht, auf die List — die List ist die gebotene Waffe des Schwachen im Kampfe mit der Uebermacht, und auch die letztere verschmäht sie nicht, um leichter zum Ziel zu kommen. Gewalt und List sind zwei Zwillingsschwestern, die überall neben einander auftreten, wo das Recht noch nicht das Seinige gethan hat, oder wo

es, wie im Kriege, keine Geltung behauptet. Der dolus ist in solchen Zuständen ein bonus, weil er den mangelnden Schutz des Rechts ersetzt, und die Erfahrung zeigt, dass das subjective Mass dieser Eigenschaft dem entspricht, ein Indianerknabe ist verschmitzter und verschlagener als bei uns die Erwachsenen. Man denke sich den Indianer im Urwalde mit unserm gläubigen Vertrauen — Vorsicht, Misstrauen, List, Verschlagenheit gegenüber allen Begegnenden, die er nicht kennt, bilden für ihn die unerlässliche Bedingung der Selbsterhaltung. Darauf beruht die Unwahrhaftigkeit und Falschheit aller Völker, die lange unter dem Druck des Despotismus gestanden haben — die Lüge enthält die nothgedrungene Abwehr gegen die brutale Gewalt.

Die praktische Ungefährlichkeit des Betruges. Den letzteren Ausdruck nehme ich hier im Sinne des Rechts, also als Betrug im Handel und Wandel. Wo der Handel noch in der Kindheit liegt, beschränkt er sich auf eine kleine Zahl von Gegenständen, die Jeder kennt, und über die Jeder ein Urtheil hat: Vieh, Getreide, Waffen, Sclaven und einiges andere, die Gefahr des Betruges wird hier durch diese Kenntniss und das eigene Urtheil so gut wie ausgeschlossen, Jeder prüft, bevor er kauft — es gilt das Sprüchwort: die Augen oder den Beutel auf, nur die Dummheit lässt sich betrügen, und ihr geschieht es recht.

Hiermit ist zugleich der Grund angegeben, warum sich dies ändern muss, wenn der Handel sich erweitert

— erweitert sowohl in Bezug auf die Zahl der Gegenstände, als auf die Personen, welche sie feil bieten. Wer kann beide noch in dem Masse kennen wie früher? Man muss in vielen Fällen sich auf letztere verlassen, die Wahrheit aus zweiter Hand muss die aus erster Hand ersetzen, das Vertrauen wird eine unabweisbare Forderung des Verkehrs, und Sitte und Recht entsprechen dem, indem sie den Betrug verpönen, erst die Sitte und dann, wenn sich ihr Schutz als unausreichend erweist, das Recht. Das Gesetz der Wahrhaftigkeit hat zuerst seine praktische Geltung erlangt in Handel und Wandel (Grundsatz der Ehrlichkeit, S. 577), weil dasselbe hier praktisch am unabweisbarsten wird, und für Rom lässt sich die interessante Thatsache nachweisen, dass es speciell der internationale Rechtsverkehr (das Gebiet des jus gentium), wo der Unbekannte dem Unbekannten mit den Waaren des Auslandes gegenüber stand, gewesen ist, wo der Grundsatz der Ehrlichkeit (bona fides) zuerst praktisch verwirklicht worden ist — alle contractus bonae fidei gehören dem jus gentium an.

Damit ist die historische Entwicklung des Wahrheitsgebotes auf den obigen Gesichtspunkt der praktischen Nothwendigkeit zurückgeführt — unbekannt, so lange es entbehrlich war, stellt es sich erst ein, als der Fortschritt des Lebens es erheischt. Und dieser Einfluss des Gesichtspunktes bewährt sich bis auf den heutigen Tag an der Erfahrungsthatsache, dass das weibliche Geschlecht es mit

der Wahrheit minder streng zu nehmen pflegt als das männliche. Wenn das Leben, d. h. die Erkenntniss von der Nothwendigkeit der Wahrheit in allen Verhältnissen des Lebens, des öffentlichen sowohl wie des Geschäftsverkehrs, die praktische Schule der Wahrheit bildet, so befindet sich der Mann in einer ungleich günstigeren Lage, dieser Belehrung theilhaftig zu werden, als das Weib. Was bedeutet praktisch die Unzuverlässigkeit, Unwahrhaftigkeit der Frau gegenüber den enormen Dimensionen, welche dieselbe beim Manne in öffentlichen Vertrauensstellungen und selbst im Geschäftsleben annehmen kann? Hat die Gefährlichkeit, wie ich behaupte, dem Menschen das Auge über die Verwerflichkeit der Lüge geöffnet, so muss nothwendigerweise das Auge des Mannes weiter geöffnet sein als das der Frau, die ihrerseits, da, wie ich an späterer Stelle nachzuweisen gedenke, alle Liebe in der Welt aus dem Verhältniss der Mutter zum Kinde stammt, das Weib also der Urquell der Liebe ist, jenes Deficit in der Wahrhaftigkeit durch den Ueberschuss in der Liebe ausgleicht — die Wahrhaftigkeit des Weibes führt ihrem letzten Grunde nach auf den Mann, die Liebe des Mannes, ich meine diejenige, welche den Namen im sittlichen Sinne allein verdient: die selbstverläugnende, hingebende, welche im Glück des Andern das eigene findet, auf das Weib zurück.

Die gutartige Lüge. Wenn ich statt des gangbaren Namens der Nothlüge diesen Namen wähle, so

geschieht es, weil der letztere Ausdruck völlig unzutreffend ist, er deckt die Frage nicht, um die es sich handelt. Letztere ist gleichbedeutend mit der sittlichen Zulässigkeit der Lüge; es ist aber von vornherein klar, dass dieselbe durch die Noth nicht gerechtfertigt werden kann. Einmal nämlich ist dieser Begriff ein so völlig elastischer, dass er dadurch gänzlich unbrauchbar wird. Alle Lügen, deren Jemand sich bedient, um einem drohenden Uebel zu entgehen, sei es noch so gross oder noch so klein, lassen sich unter den Gesichtspunkt der Noth bringen: die des Mörders in der Untersuchung, bei der es sich um den Kopf handelt, die des Kaufmanns, der zum Bankerott steht, die der Frau, die dem Vorwurf des Mannes, des Untergebenen, der dem des Vorgesetzten, des Kindes, das der Strafe auszuweichen gedenkt. Dass die Nothlüge in diesen Fällen erlaubt sei, hat noch Niemand behauptet, man müsste dieselben also völlig ausscheiden, um den Begriff aufrecht zu erhalten. Was bleibt dann noch übrig? Einmal die Lüge, welche den Zweck hat, einen Anderen aus der Noth zu erretten. Soll sie gestattet sein, so darf man falsch Zeugniss reden zu Gunsten eines Anderen — ebenfalls unmöglich. Sodann die erlaubte Lüge der Höflichkeit: die conventionelle Lüge, wie ich sie nennen möchte, von der ich unten sprechen werde, und die man bei diesem Ausdruck im Leben gewöhnlich allein im Auge hat; für sie ist aber der Ausdruck ein völlig ungeeigneter.

Die Frage von der sittlichen Zulässigkeit der Lüge

enthält das Exempel auf die richtige Formulirung des Wahrheitsgebotes. Bei einer absoluten Fassung desselben bleibt nur die Wahl, entweder der Consequenz der Theorie zu Liebe die Anforderungen des praktischen Lebens, welche für das unbefangene sittliche Gefühl des Volkes von jeher den Ausschlag gegeben haben, oder ihnen zu Liebe jene zu opfern — in beiden Fällen eine Bankerotterklärung, dort nach der praktischen, hier nach der theoretischen Seite hin.*)

---

*) Auf die ausserordentlich reichhaltige Literatur der Frage lasse ich mich hier nicht weiter ein, ich verweise auf Reinhardt, System der christlichen Moral. Bd. 3. Aufl. 4. Wittenberg 1807. S. 198 fl. und Martensen a. a. O. S. 259 u. fl. Sie beginnt mit den griechischen Philosophen (für die Zulässigkeit), setzt sich dann fort in den christlichen Kirchenvätern, bei denen zuerst die streng rigoristische Ansicht auftaucht, aber unter ihnen selber auf Widerstand stösst, ein Zwiespalt, der sich dann in der Behandlung der Frage durch die Theologen, Philosophen und selbst die Juristen (im Naturrecht) bis in die neueste Zeit hinein behauptet hat. Die unglücklichste Stellung bei der Frage nehmen hier diejenigen ein, welche, anstatt wie die offenen Vertheidiger der milderen Ansicht von vornherein den bedingten Charakter des Wahrheitsgebots anzuerkennen, die absolute Natur desselben behaupten und dann doch um der »Herzenshärtigkeit der menschlichen Schwachheit willen« die strenge Anforderung wieder ermässigen, wie es z. B. Martensen thut, der bei dem Versuch, sich aus der logischen Sackgasse, in die er sich verrannt hat, durch allerhand dialektische Kunststücke zu retten (z. B. Gegensatz der niedern und höhern, abstracten und persönlichen Wahrheit S. 260, zwischen dem Einzelnen, formal Richtigen und der das ganze Verhältniss umfassenden Wahrheit, der Wahrheit und der Weisheit S. 264 u. a. m.) schliesslich dahin gelangt, in einer Handlung, die er selber als »unter den gegebenen Verhältnissen für berechtigt und pflichtmässig« anerkennt, »Etwas von Sünde und der Vergebung Bedürftiges« zu finden — ein ethisches Taschenspielerkunststück, wie man es nicht besser verlangen kann, der Fluch der Halbheit, die zwei Ansichten gerecht werden will.

Der Weg, den wir eingeschlagen haben, um das Wahrheitsgebot zu begründen, überhebt uns dieses Dilemmas, ersteres ist vermöge unserer Auffassung von vornherein so gestaltet, dass es ebensowohl die sittliche Zulässigkeit wie die sittliche Unzulässigkeit der Unwahrheit aus sich entlässt, beide sind gegeben durch die Verschiedenartigkeit des Zweckes.

Der gute Zweck ist es, der das Abgehen von der Wahrheit rechtfertigt und nicht bloss rechtfertigt, sondern zur Pflicht macht, beides geht Hand in Hand, die Lüge ist sittlich erlaubt, wo sie sittlich geboten ist. Der gute Zweck, sage ich, nicht die blosse gute Absicht. Das Gemeinsame beider besteht darin, dass sie nichts für sich selber suchen, aber die gute Absicht verträgt sich auch mit einer objectiv unsittlichen oder rechtswidrigen Handlung — der ethische Crispinismus*), wie ich ihn nennen möchte — die Bezeichnung des Zweckes als eines guten wird dadurch ausgeschlossen. So wenig das

*) Der heilige Crispinus stahl Leder, um Armen Schuhe daraus zu machen. Das römische Recht hatte den Fall bereits vorgesehen, l. 54 § 1 de furt. (47. 2) .. et is furti tenetur qui ideo rem amovet, ut alii donet. Eine gewisse Berücksichtigung lässt dasselbe dem moralisch achtbaren Motiv bei der rechtswidrigen Handlung allerdings angedeihen, nämlich die, dass es in dem Fall nicht dolus (= Bosheit), woran sich die Infamie knüpfen würde, sondern blosse culpa (hier = Schwäche) annimmt, l. 5 pr. de servo corr. (11. 3) .. humanitate vel misericordia ductus, l. 7 §. 7 de dolo (4. 3) .. misericordia (strenger l. 7 pr. Dep. 16. 3), l. 11 § 3 quod falso (27. 6) .. affectu enim magis propensiore quam dolo, l. 8 § 10 mand. (17. 1) .. gratia, l. 7 § 10 de dolo (4. 3).

gute d. i. uneigennützige Motiv die Uebertretung aller sonstigen sittlichen Gebote zu rechtfertigen vermag, eben so wenig die des Wahrheitsgebotes; wer um eines Andern willen einen Dritten belügt oder betrügt, begeht etwas objectiv Unsittliches oder Rechtswidriges, die wohlwollende Absicht gegen den Einen hebt das Unrecht, das man gegen den Andern begeht, nicht auf, sonst würde die gute Absicht alle Vergehen und Verbrechen heiligen.

Von der Lüge aus guter Absicht unterscheidet sich die zu gutem Zweck dadurch, dass das Prädicat des Guten nicht bloss für das subjective Motiv, sondern auch für den intendirten objectiven Erfolg zutrifft, und dies ist da der Fall, wo der Täuschende nicht seiner selbst oder eines Andern, sondern lediglich des Getäuschten willen, um ein drohendes Unheil von ihm abzuwehren, sich die Täuschung erlaubt, und wo sie den Umständen nach das einzige Mittel bildet, um den gewünschten Zweck zu erreichen, wie dies in den oben (S. 584) angeführten Beispielen der Fall ist. Die Lüge verdient hier den Namen der rettenden. Der Mann rettet die Frau, der Arzt den Patienten, der Feldherr das Heer u. s. w., und diese Rettung ist Pflicht, und wo das zu dem Zweck gebotene Mittel in der Lüge besteht, wird auch die Lüge Pflicht. Mag der starre Moralist die Lüge als moralisches Gift bezeichnen — dasselbe Gift, das dem Gesunden Verderben, bringt dem Kranken Heilung. Mag er die Lüge als die Finsterniss und die Wahrheit als das Licht bezeichnen — im Zimmer des Au-

genkranken nach der Staaroperation muss Finsterniss herrschen, das Licht bedeutet hier die ewige Nacht des Auges, und ebenso verhält es sich mit der Wahrheit — wo ihr Licht den Tod bringt, macht derjenige, der es enthüllt, sich des Mordes schuldig. Fichte hat sich zu der seltsamen Behauptung verstiegen, dass in der Verhüllung der Wahrheit in diesen Fällen ein Eingriff in die Freiheit des Andern liege. Als ob man dann nicht auch den Selbstmörder sich ertränken oder hängen lassen und den Wunsch des Augenkranken, der das Licht begehrt, erfüllen müsste. Der Gesichtspunkt der Freiheit, wenn er überhaupt hier angerufen werden könnte, würde in Bezug auf die Wahrheit gerade zu dem entgegengesetzten Resultat führen, er würde das eigene Recht zur Lüge ergeben, ein positiver Anspruch des andern Theils auf die Wahrheit lässt sich demselben eben so wenig entnehmen, wie alle sonstigen positiven sittlichen Ansprüche. Der entscheidende Gesichtspunkt ist die Sorge um das Wohl des Andern, die Verpflichtung, einen Andern zu retten, der ohne uns verloren wäre; dürfen und sollen wir zu dem Zweck unser eigenes Leben daran setzen, dessen Erhaltung andererseits doch sittliche Pflicht ist, so dürfen und sollen wir auch die Wahrheit opfern, wo daran die Rettung des Andern hängt.

Von der rettenden Lüge, welche die Moral nicht bloss verstattet, sondern erfordert, unterscheide ich eine andere, deren Verantwortung die Sitte zu übernehmen hat, ich

will sie die conventionelle oder die schonende Lüge nennen. Ein Beispiel gewährt das s. g. Verläugnen gegenüber einem Besuch, den man nicht annehmen will oder kann: man ist »nicht zu Hause«, oder die Ablehnung einer Einladung, der man nicht Folge leisten will: man ist »verhindert«. Eine zweifellose Lüge und der Theorie des absoluten Wahrheitsgebots gegenüber in keiner Weise zu rechtfertigen. Hat die Sitte sich vergangen, indem sie dieselbe zulässt? Man mache die Probe, indem man sich auf den Standpunkt desjenigen versetzt, gegen den sie begangen wird, man stelle ihm die Wahl zwischen der Wahrheit und der Lüge, der Wahrheit, die für ihn mit einer Verletzung verbunden ist, und der Lüge, welche ihm dieselbe erspart, und er wird nicht zweifelhaft sein, die schonende Lüge der verletzenden Wahrheit vorzuziehen. In diesem Licht betrachtet darf sich die schonende Lüge der rettenden vollkommen ebenbürtig zur Seite stellen, beide verfolgen einen gerechtfertigten Zweck, und für die Sitte behauptet der Zweck der Schonung ganz denselben Werth wie für die Moral der der Rettung.

Die schonende Lüge führt uns auf die Höflichkeit zurück, die wir so lange aus den Augen verloren haben. Ich würde mir den langen Umweg, den ich den Leser im Bisherigen geführt habe, nicht verstattet haben, wenn es mir lediglich darauf abgesehen gewesen wäre, den richtigen Massstab für die ethische Beurtheilung des wahren Wesens der Höflichkeit zu gewinnen; dies wäre leichter zu erreichen

gewesen. Meine Untersuchung über den letzten Grund des Wahrheitsgebots, die ich hiermit abschliesse, hatte ein höheres Ziel im Auge, sie galt weniger der Höflichkeit, als dem Grundgedanken dieser Schrift: dem Zweck, in dem ich nicht bloss den Schöpfer des Rechts, sondern der gesammten sittlichen Weltordnung erblicke. Nur der Umstand, dass der Nachweis dieses Gedankens an der praktischen Bedeutung des Wahrheitsgebots mir an dieser Stelle die bequeme Gelegenheit bot, das Ergebniss sofort an der Höflichkeit zu verwerthen, hat mich bestimmt, die Untersuchung hier einzuschalten, während ich sie sonst einem andern Zusammenhange vorbehalten haben würde.

Unsere Betrachtung der Höflichkeit hat an der Stelle, wo wir sie abbrachen (S. 574), mit der Erkenntniss abgeschlossen, dass ihr Wesen im Schein besteht; die bisherige Untersuchung hat uns den Massstab geliefert, um den Schein zu beurtheilen.

Ist der Schein der Höflichkeit Lüge? Wenn er es ist, so ist letztere jedenfalls anders zu bestimmen, als die conventionelle Lüge in dem soeben entwickelten Sinn, letztere spiegelt Thatsachen vor, die nicht sind, diese die Gesinnung, jene ist stets Lüge, diese ist es nur dann, wenn es an der Gesinnung fehlt. Da es wünschenswerth ist, das sachlich Verschiedene mit verschiedenem Namen zu belegen, so wird es wohlgethan sein,

den Namen der conventionellen Lüge auf den ersten Fall zu beschränken.

Angenommen nun, dass auch die Höflichkeit bei dem individuellen Mangel der inneren Gesinnung, der im Folgenden stets vorausgesetzt werden wird, als Lüge zu charakterisiren wäre, so würde sie jedenfalls den der gutartigen im obigen Sinn verdienen, denn der Zweck, den sie verfolgt, liegt nicht in der Person desjenigen, der sich ihrer unterzieht, sondern in der des andern Theils, und wenn jenem der Rückschlag des eigenen Wohlwollens in Form der geneigten Stimmung des letzteren auch wieder zu gute kommt, so ist dies eben eine blosse Folge, die er hinnehmen, vielleicht auch beabsichtigen mag, die aber bei der Frage nach dem Zweck der Höflichkeit als sociale Institution nicht ins Gewicht fällt. Bringt derselbe es mit sich, dass der Schein die Wahrheit vertritt, so darf das Individuum, wenn darin eine Lüge liegen soll, den Vorwurf von sich ablehnen und ihn der Sitte zuweisen. Wer auch letztere dieserhalb zu meistern gedenkt, der mag nur gleich über unser ganzes Leben den Stab brechen und auch der Poesie und der Kunst und selbst der Sprache den Krieg erklären. Den Schein verbannen wollen, heisst unserer ganzen Welt eine andere Gestalt geben, denn sie ist durch und durch mit Schein versetzt, nicht bloss die Welt des schönen Scheines: des Dichters und Künstlers. sondern auch die reale der Wirklichkeit. Man denke sich den Dichter oder Redner, bei jedem Wort ängstlich über-

legend, ob auch der Ausdruck der Empfindung oder dem Gedanken vollkommen entspreche, das Lineal der Wahrheit an alles gelegt, was er sagt und spricht, es hiesse die Poesie und Beredsamkeit an die Kette legen, die Zeiten der Meistersänger mit dem »Merker« erneuern, der die kleinste Abweichung von der Regel streng notirte, jeder Glanz und Schmuck und Schwung der Rede, jedes Pathos wäre unmöglich gemacht. Und was wäre selbst die Sprache des gewöhnlichen Lebens, wenn man alle ihre Wortbildungen und Wendungen auf ihren Wahrheitsgehalt prüfen und sämmtliche ausscheiden wollte, welche die Prüfung nicht bestehen — ein gerupfter Vogel, dem die Schwungfedern ausgerissen sind. Man achte einmal auf sich, indem man spricht, und man wird sich unausgesetzt auf Wendungen ertappen, die eben so wenig wahr sind wie die üblichen Höflichkeitsphrasen. Wer sich im Sprechen in Bezug auf die Wahl der Ausdrücke durch das strenge Gesetz der Wahrheit leiten lassen will, muss von neuem anfangen, das Sprechen zu lernen, sich seine eigene Sprache bilden. Wer diese tolle Idee von sich weist und sich der Sprache bedient, wie sie nun einmal ist, wird auch die Sitte hinnehmen, wie sie einmal ist, und ihr die Verantwortlichkeit überlassen, wenn sie im Umgange an Stelle der nackten Wahrheit, die zurückstösst, verletzt, erschreckt, den verhüllenden Schein setzt, der anzieht, erfreut, ergötzt. Ein künstliches Gebiss erspart uns den Anblick der klaffenden Zahnlücke, die Maske, welche der

Mensch bei der Höflichkeit vorlegt, den des hässlichen Gesichts. Erfordert das Gesetz der Wahrheit, dass das Hässliche sichtbar werde? Danken wir der Sitte, dass sie es nicht soweit ausgedehnt hat, und nennen wir nicht falsch. was ihr zufolge nur die Bestimmung hat, uns das Hässliche zu verhüllen. So wenig diese Bezeichnung für dasjenige passt, was in dieser Beziehung auf Rechnung des Anstandes kommt (S. 424), so wenig für die Höflichkeit, der richtige Ausdruck ist Kunst, künstliche Nachbildung desjenigen, was fehlt.

Unsere bisherige Betrachtung schliesst mit dem Resultat ab: ist die Höflichkeit als Lüge zu charakterisiren, so gebührt letzterer jedenfalls das Prädicat der gutartigen, sie hat nicht den Zweck, Uebles, sondern Gutes zuzufügen, und nicht das Individuum, sondern die Sitte hat sie zu vertreten. Es ist aber nicht schwer darzuthun, dass der Name Lüge auf sie gar keine Anwendung erleidet.

Von einer Lüge kann man nur da reden, wo die Täuschung beabsichtigt, und wo sie möglich ist. Beides fällt bei der Höflichkeit hinweg. Sie ist nicht beabsichtigt, denn die Höflichkeit gibt den Schein nicht für Wahrheit, sondern für Schein aus. Und sie ist auch nicht möglich, wenigstens nicht bei demjenigen, der das Leben kennt, denn nur der gänzlich Unkundige wird die Versicherungen, mit denen die Höflichkeit ihre Zahlungen leistet: den Ausdruck der vollkommensten Hochachtung, der Ergebenheit, den gehorsamen Diener u. s. w.

für baare Münze nehmen, er gleicht dem Kinde, das in blanken Rechenpfennigen Goldstücke erblickt, und hat sich selber die Schuld seiner Täuschung beizumessen. Der Kundige weiss, was alle diese Versicherungen bedeuten, dass sie nicht ihm als Individuum, sondern der abstracten Person gelten (S. 515), und daher gegen alle Personen, bekannte wie unbekannte, gleichmässig zur Anwendung gelangen.

Ziehen wir nun die Summe unserer ganzen Ausführung über das Scheinwesen der Höflichkeit, so lautet sie: dasselbe ist Wahrheit und Schein zugleich. Es ist Wahrheit, soweit die Höflichkeit der abstracten Person gilt, Schein, insoweit das Individuum sie auf sich bezieht, in Fällen, wo die Gesinnung, welche sie ausdrückt, ihm gegenüber nicht besteht. Aber auch in dieser Richtung ist der Schein nicht als Lüge zu bestimmen, sondern als Illusion (S. 575), er gaukelt uns ein wohlthuendes Bild vor, das uns lieber ist als die vielleicht recht abschreckende Wirklichkeit — die schöne Maske erspart uns den Anblick des hässlichen Gesichts. So wenig man dem Schauspieler den Vorwurf machen darf, dass er sich verstelle, heuchle, so wenig dem Höflichen, beide stellen etwas dar, was sie nicht sind, aber sie verstellen sich nicht, sie spielen lediglich die Rolle, welche ihnen zugewiesen ist, und von der Jeder weiss, dass es eine blosse Rolle ist — auch in Bezug auf die Höflichkeit bedient sich die Sprache des Ausdruckes spielen — und

je vollkommener die Illusion, welche sie hervorrufen, desto mehr entsprechen sie ihrer Aufgabe.

Um das zu können, müssen sie sich in ihre Rolle hineindenken. Wie der Schauspieler den Charakter, den er darzustellen hat, nur dann äusserlich getreu zur Anschauung zu bringen vermag, wenn er ihn vorher innerlich richtig erfasst hat, ebenso der Höfliche; fehlt es ihm an der inneren Gesinnung, so muss er sich dieselbe wenigstens intellectuell zu vergegenwärtigen vermögen, die Anschauung von dieser Gesinnung muss den Mangel derselben unschädlich machen. In diesem intellectuellen Sinne als richtige Erkenntniss des Geistes und Wesens der Höflichkeit ist das innere Moment bei derselben ebenso unerlässlich, wie es im moralischen Sinne entbehrlich ist — die Gesinnung kann fehlen, das Verständniss nicht. Dadurch unterscheidet sich die ächte Höflichkeit, welche allein diesen Namen verdient, von der blossen Abrichtung, von der Dressur des Lakaien. Letztere geht auf in der rein mechanischen Aneignung und Anwendung der vorgeschriebenen Regeln, jene erfasst dieselben in ihrem Sinn und Geist und ergänzt dieselben, wo sie nicht ausreichen, beide Typen verhalten sich zu einander wie der Künstler zum Handwerker. In diesem Sinne erfasst und durchgeführt darf sich die Höflichkeit den Namen einer Kunst vindiciren — die praktische Kunst des Umgangs, welche im Leben ihre Schaubühne aufgeschlagen hat, und deren Zweck es

ist, dasselbe zu verschönern. Auch in dieser Kunst ist der geschulte Mann, der in ihren Geist eingedrungen ist, wenn ihm auch die Gesinnung abgeht, dem blossen Naturalisten, der nichts als letztere besitzt, weit überlegen, auch sie will, wie jede erlernt sein, und auch sie ist jener höchsten Steigerung fähig, die wir Virtuosenthum nennen.

Diese Möglichkeit der graduellen Steigerung ist seiner Zeit (S. 368) als einer der charakteristischen Züge der Höflichkeit im Gegensatz zum Anstand namhaft gemacht. Bei letzterem findet dieselbe nur nach der negativen Seite hin statt, es gibt Grade des Anstössigen, aber nicht des Anständigen, der Spielraum der Höflichkeit erstreckt sich nach beiden Seiten hin, und die Verschiedenheit, die er nach der positiven Seite hin ermöglicht, ist nicht bloss gradueller, sondern specifischer Art, es gibt nicht bloss Abstufungen in Bezug auf das Mass, sondern Abweichungen in Bezug auf die Art: Typen der Höflichkeit, was auch die Sprache richtig erkannt hat, wofür ich auf die früher (S. 368) zusammengestellten Ausdrücke Bezug nehme. Nach Verschiedenheit des persönlichen Verhältnisses und der Individualität kann ein und derselbe Höflichkeitsakt einen sehr verschiedenen Charakter an sich tragen, so z. B. der Gruss, der Empfang, die Anrede: kühl, kalt, gemessen — herablassend, vornehm, gnädig — devot, ehrfurchtsvoll, unterthänig — freundlich, vertraulich, herzlich — alles noch innerhalb des Rahmens

der Höflichkeit. Die Höflichkeit kann nüanciren, individualisiren, der Anstand und das Recht können es nicht. Der Grund davon liegt darin, dass jene beiden auf das rein Aeusserliche gerichtet sind (S. 567, 571), während das äussere Moment bei der Höflichkeit die Bestimmung hat, die Gesinnung wiederzuspiegeln, (S. 569, 572) und nach Verschiedenheit der letzteren mithin eine höchst verschiedene Gestalt anzunehmen vermag. Es gibt keine Verschiedenheit der Gesinnung und der Absicht, welche die Höflichkeit, ohne sich selber untreu zu werden, nicht zum vollkommen deutlichen Ausdruck zu bringen vermöchte, sie kann eben so gut den Dienst leisten, sich die Menschen fern zu halten, als sie an sich heranzuziehen, die persönliche Annäherung zu erschweren oder gänzlich abzuwehren, als sie zu ermöglichen und zu erleichtern, sie gleicht der Ruderstange, welche dem Bootsmann eben so gut dazu dient, das Boot vom Lande abzustossen, als ans Ufer heranzuziehen. Auch die abwehrende Höflichkeit, sowohl die kühle, gemessene, welche ihren Zweck dadurch zu erreichen sucht, dass sie mit knappstem, als die übertriebene, ängstlich-peinliche, welche ihn dadurch verfolgt, dass sie mit überreichem Masse misst — auch sie verläugnet nicht den Zweck, den die Höflichkeit als sociale Institution zu erfüllen hat: den Verkehr zu ermöglichen, denn sie ermöglicht ihn mit Leuten, denen man sonst aus dem Wege gehen würde. Das äusserste Gegenstück zu ihr nach der andern Seite hin, den positiven Pol im

Gegensatz zu diesem negativen, vergegenwärtigt uns die natürliche, warme Höflichkeit des Herzens; die Sprache nennt sie treffend die Herzlichkeit, es ist die Transparenz des Herzens im äussern Benehmen (S. 371). Mit ihr geht die Höflichkeit aus der Sitte in die Moral über, erhebt sie sich zu dem, was sie zwar der letzteren zufolge sein soll, aber der ersteren zufolge nicht zu sein braucht: zur Tugend. In dieser Gestalt bedarf sie nicht erst der Einsetzung in ihre Rechte. Denn die Ethik hat die moralische Würdigung der Höflichkeit bereits vollständig beschafft, ihr Fehler bestand nur in der zu einseitigen Hervorhebung des moralischen Gesichtspunktes, über dem sie den socialen übersah. Unsere Aufgabe war es, letzteren in sein Recht einzusetzen, die Sitte gegenüber der Moral zur Geltung bringen.

Wir haben hiermit die zweite der drei Aufgaben, welche wir uns oben (S. 558) gestellt haben, gelöst und wenden uns nunmehr der dritten zu.

3. Die Phänomenologie der Höflichkeit.

Unsere bisherige Untersuchung hatte das Allgemeine der Höflichkeit zum Gegenstande: Begriff, Zweck, Wesen der Höflichkeit, Gegensatz derselben zum Anstand, Verhältniss des äusseren zum inneren Moment u. s. w. An diese allgemeine Theorie der Höflichkeit reihen wir im Folgenden die Zusammenstellung sämmtlicher einzelnen

Höflichkeitsformen, unter welchem Ausdruck wir unter Beibehaltung des früher (S. 29) gerechtfertigten Sprachgebrauchs alle Gebote und Regeln verstehen, welche die Höflichkeit für das Benehmen aufstellt. Einen grossen Theil derselben haben wir bereits früher kennen gelernt, es waren diejenigen, welche ausschliesslich der Achtung, beziehungsweise dem Wohlwollen angehörten (S. 508 fl., S. 550 fl.), ein anderer Theil ist noch rückständig, es sind diejenigen, die ihnen beiden gemeinsam sind.

Mein Augenmerk bei diesem Stück unserer Aufgabe ist zunächst darauf gerichtet, das gesammte Material, welches die Höflichkeit in dieser Richtung darbietet, zusammen zu bringen. Auch hier steige ich wiederum, um mich dieses Materials zu bemächtigen, ebenso wie beim Anstand, bis in die tiefsten Niederungen des täglichen Lebens hinab, und wer das Vorurtheil hegt, dass es für die Wissenschaft eine Demarcationslinie gebe, die sie nicht überschreiten dürfe, wird an der folgenden Untersuchung nicht geringen Anstoss nehmen. Nichts ist für mich zu klein und unbedeutend gewesen, dem ich nicht meine Aufmerksamkeit zugewandt habe, selbst die alltäglichen Phrasen des Umgangs, die noch wohl niemals zum Gegenstande einer wissenschaftlichen Untersuchung gemacht worden sind, habe ich für meine Zwecke herangezogen. Der Erfolg muss lehren, ob die gewonnene Ausbeute der Mühe werth war. Mag das Einzelne als solches auch noch so unbedeutend und werthlos sein, auf

die Ergebnisse, die ich ihnen entnehme, wird man, wie ich hoffe, diese Bezeichnung nicht anwenden.

Ich habe mich bei der Sammlung des Materials nicht bloss auf unsere heutigen Höflichkeitsformen beschränkt, sondern, soweit meine eigenen Kenntnisse oder die freundliche Unterstützung anderer Gelehrten mich dazu in Stand setzten, auch die mancher Völker der Vergangenheit und aussereuropäischer Völker zur Vergleichung herangezogen, und dieser Vergleichung verdanke ich ein Ergebniss, das ich zu den werthvollsten zähle, die ich jemals bei allen meinen wissenschaftlichen Untersuchungen gefunden zu haben glaube, und das mich, als ich es fand, im höchsten Grade überraschte. Es war die Wahrnehmung, dass Formen, welche ich bis dahin für rein zufällige, willkürliche, national bedingte gehalten hatte, sich zu den verschiedensten Zeiten und unter den entlegensten Himmelsstrichen wiederholten. Je mehr ich die Vergleichung fortsetzte, desto mehr stellte sich eine Uebereinstimmung dieser Formen heraus und zwar nicht etwa bloss in den wesentlichen Punkten: in den Grundgedanken der Höflichkeit und in denjenigen Aeusserungsformen derselben, die man als die natürlich gegebenen ansehen möchte, sondern selbst in den scheinbar völlig willkürlichen, conventionellen, und sogar für diejenigen, welche ich als Verirrungen, Auswüchse, Bizarrerien der modernen Höflichkeit zu bezeichnen geneigt war, fand ich Parallelen bei den alten Juden, bei den Javanen, Japanesen, Chinesen, bei

Völkern also, zwischen denen und den europäischen Culturvölkern jeder Gedanke einer ursprünglichen Gemeinschaft oder Uebertragung ausgeschlossen war. Ich gelangte zu dem Resultat: auf keinem Gebiete des durch gesellschaftliche Imperative beherrschten Lebens, weder auf dem des Rechts, noch dem der Moral, noch dem der übrigen Gebiete der Sitte erstreckt sich die Uebereinstimmung so ausserordentlich weit wie auf dem der Höflichkeit — letztere hat bei gleichen Verhältnissen überall nahezu dieselben Früchte getrieben. Wie sie in Bezug auf die Frühzeitigkeit ihrer Entwicklung unter allen ihren Schwestern die erste Stelle einnimmt (Nr. 16), so auch in Bezug auf die Gleichartigkeit derselben. Nirgends kömmt der Gedanke der römischen Juristen von der naturalis ratio, den wir oben (S. 399) bereits an dem Anstande bewahrheitet haben, der geschichtlichen Wirklichkeit so nahe, als bei der Höflichkeit. Der Abstand zwischen unserem Recht und unserer Moral und dem der Chinesen ist ein ausserordentlich weiter, dagegen stimmt die chinesische Höflichkeit, wie seiner Zeit nachgewiesen werden wird, mit der deutschen des vorigen Jahrhunderts in ihren Grundzügen überein, der Deutsche hätte bei dem Chinesen, letzterer bei jenem in die Schule gehen können.

Ich meinerseits darf, um mich nicht zu weit zu verlieren, dem Gedanken, den ich hier ausgesprochen habe, nicht weiter nachgehen, ich beschränke mich darauf, das

Material, dem ich ihn entnommen habe, und mit dem ich ihn zu beweisen hoffe, im Folgenden bei den einzelnen Höflichkeitsformen anzuführen, aber ich glaube die Ueberzeugung aussprechen zu dürfen, dass der Wissenschaft, wenn sie sich anschickt, den reichen Stoff, der hier noch unbenutzt lagert, zu heben und zu verwerthen, wobei Sprachforscher, Culturhistoriker, Ethnographen sich verbinden müssten, einer reichen Ausbeute sicher sein kann. In den Höflichkeitsformen der Völker steckt mehr, als man auf den ersten Blick vermuthen möchte. Die geschichtliche Entwicklung derselben zeigt uns das Ringen der Person um ihre sociale Stellung, die ursprüngliche Gestalt des Gegensatzes der Stände und die allmälige Abschwächung desselben in Folge des sich überall wiederholenden Drängens der untern Classen nach oben. In sprachlicher Beziehung schliessen dieselben ein höchst interessantes Stück Sprachgeschichte in sich, das wohl verdient hätte, die Aufmerksamkeit der Sprachforscher im höheren Grade auf sich zu ziehen als bisher.

Aus dem Bisherigen wird der Leser bereits ersehen, dass es mir nicht um eine bloss äusserliche Zusammentragung des mir zugänglichen Materials zu thun ist, obwohl auch schon diese blosse Lagerinventur der Höflichkeit, wenn man mir den Ausdruck verstattet, den Werth haben würde, den reichen Bestand des Lagers, von dem wohl die Wenigsten eine zutreffende Vorstellung haben werden, zu veranschaulichen. Ich habe oben (S. 558),

wo ich der Phänomenologie der Höflichkeit zuerst gedachte, die Aufgabe, der sie gewidmet ist, mit den Worten Klassifikation und Analyse der Höflichkeitsformen bezeichnet. Die Klassifikation soll die Gegensätze innerhalb derselben zur Anschauung bringen, nicht die innerlichen, durch ihren verschiedenen Gedankengehalt bestimmten — dies ist bei Gelegenheit der Achtung und des Wohlwollens geschehen — sondern die rein äusserlichen, welche sich bei der Betrachtung der Form als solcher ergeben, die Verschiedenheiten in dem morphologischen Zuschnitt der Form. Keine von allen den vielen Aufgaben, die im Lauf meiner Untersuchung der Höflichkeit an mich herangetreten sind, hat mir so viele Schwierigkeiten verursacht wie diese. Der Stoff, den ich zu ordnen hatte, schien aller Versuche, ihn in feste Formen zu bringen, zu spotten, er war wie eine flüssige, weiche Masse, aus der man Bausteine formen soll; kaum hat man sie geformt und an eine bestimmte Stelle gebracht, so fliessen sie wieder zusammen, keiner hält Stand, es ist dieselbe weiche Masse wie vorher. Schliesslich glaube ich doch den Stoff bezwungen zu haben, wenigstens hat die Eintheilung, zu der ich gelangt bin, es ist die bereits oben (S. 568) angegebene in effective, symbolische und verbale Höflichkeitsformen, sich mir bei oft wiederholt angestellter Prüfung stets bewährt.

Es könnte scheinen, als ob mit dieser Eintheilung noch eine andere hätte verbunden werden müssen: die in

positive und negative Höflichkeitsformen, d. h. solche, welche auf ein Handeln, und welche auf ein Unterlassen gerichtet sind. Wäre der Gegensatz begründet, so würde damit meine ganze begriffliche Unterscheidung von Höflichkeit und Anstand, die seiner Zeit auf den Gegensatz des Positiven und Negativen gestellt worden ist (S. 366, 482), hinfällig werden. Ich habe den Einwand bereits S. 484 aufgeworfen, dort aber ausgesetzt, um ihn hier an richtiger Stelle wieder aufzunehmen.

Wie verhält es sich mit ihm? Als Beispiel einer, dem äussern Anschein nach negativen Höflichkeitsregel nannte ich dort die Verpflichtung, Jemanden im Reden nicht zu unterbrechen oder ihm nicht die Unlust zu verrathen, die er uns verursacht. Ist sie als solche anzuerkennen? Wenn sie sich nur negativ fassen liesse, allerdings. Nun ist aber bekanntlich für manche Gebote die Form der Fassung eine ganz beliebige, man kann z. B. das Wahrheitsgebot eben so gut so ausdrücken: Du sollst die Wahrheit reden — als: Du sollst nicht lügen. In derselben Weise würden auch wir dem obigen Gebot statt der negativen eine positive Fassung geben können, es würde dann lauten: schenke demjenigen, der zu Dir redet, Deine Aufmerksamkeit, und damit wäre der Einwand, den man der negativen Fassungsweise gegen unsere Theorie entnehmen könnte, widerlegt. Ist aber diese Wahl zwischen den beiden möglichen Ausdrucksformen wie in sprachlicher so auch in logischer Beziehung

eine völlig willkürliche, oder ist sie der Wissenschaft nicht durch die Natur des Gebotes selber vorgezeichnet? Es ist eine Frage, deren principielle Beantwortung ich der Logik überlassen muss, die ich meinerseits aber bejahen möchte. Die Fassung der einzelnen Gebote, welche Ausflüsse oder Anwendungen eines allgemeinen Princips sind, bestimmt sich meines Erachtens nach dem positiven oder negativen Grundcharakter des letzteren, in Fällen, wo man in Bezug auf die richtige Fassung zweifelhaft sein kann, hat letzteres den Ausschlag zu geben, die einzelnen Gebote gleichen den Trabanten, denen ihre Bahn durch den Planeten vorgezeichnet ist; — was sich in der Peripherie bewegt, enthält sein Gesetz durch das logische Centrum. Dementsprechend würde das obige Gebot positiv zu fassen sein, weil die Höflichkeit positiv ist, es würde sich mit ihm ebenso verhalten wie mit dem der Pünktlichkeit (S. 513), dem man zwar die negative Fassung geben kann, dass man nicht zu spät kommen soll, aber, wie dort nachgewiesen ist, die Fassung geben muss, dass man zur rechten Zeit erscheinen soll. Diese positive Fassung haben wir demselben seiner Zeit (S. 511, Nr. 5) bereits gegeben, nämlich als Gebot der Achtsamkeit oder Aufmerksamkeit auf die Rede des andern Theils. Hätte die Sprache für dies Gebot wie für das der Pünktlichkeit einen besonderen Ausdruck bilden wollen, so hätte sie Hörsamkeit sagen können.

Damit ist der Einwand, den ich mir selber gegen

meine obige Eintheilung glaubte aufwerfen zu müssen, zurückgewiesen, im übrigen aber finde ich keinen weitern Grund, sie zu rechtfertigen. Allerdings gibt es ausser dem Gegensatz, den sie für die Höflichkeitsformen annimmt, noch einen anderen, der uns im Bisherigen bereits in einzelnen Anwendungsfällen begegnet ist (so z. B. S. 492 Note, S. 555), es ist der zwischen solchen, welche das Verhältniss der Gleichheit, und denen, welche das der Unterordnung zur Voraussetzung haben (äquale und inäquale oder zweiseitige und einseitige Höflichkeitsformen), allein er ordnet sich dem obigen unter und wiederholt sich bei jedem Gliede derselben.

Das zweite Stück meiner Aufgabe: die Analyse der einzelnen Höflichkeitsformen, hat zum Zweck, den inneren Gedankengehalt derselben darzulegen, soweit dies im Bisherigen noch nicht geschehen und überhaupt erforderlich ist; in der Darstellung werden beide Aufgaben nicht getrennt werden.

1. Die effectiven Höflichkeitsformen.

Sie sind im Vorübergehen (S. 568) bereits berührt. Es sind diejenigen, welche für den andern Theil einen, wenn immerhin auch noch so unbedeutenden praktischen Werth haben, ihn in irgend einer Weise fördern, welche etwas sind, nicht bloss etwas bedeuten, die Gesinnung nicht bloss durch irgend ein Zeichen (Symbole, Worte)

äussern, sondern sie bethätigen. Der Werth der letzteren steht und fällt mit dem Werth, den man auf die Gesinnung legt, er ist also rein idealer Art, der Werth jener ist davon unabhängig, die Höflichkeitsakte, welche unter diese Kategorie fallen, behaupten ihren Werth auch für denjenigen, dem die Gesinnung des andern Theils völlig gleichgültig ist, sie haben einen realen Werth, und wir können sie daher passend mit dem Namen von Leistungen der Höflichkeit belegen. Die einzelnen Fälle sind im Verlauf der Darstellung bereits sämmtlich bis auf einen genannt, es gehören dahin von den Höflichkeitsformen der Achtung (S. 508 fl.): das Ausweichen (Nr. 2), die Beantwortung der Frage*) (Nr. 4), die Achtsamkeit auf die Rede des Andern (Nr. 5), die Pünktlichkeit (Nr. 8), von denen des Wohlwollens die Dienstfertigkeit (S. 554). Der einzige noch übrige Fall, den ich zu nennen habe, da die Gastfreundschaft mit der Höflichkeit nichts zu schaffen hat (S. 285 und 549), ist die Vermittlung der persönlichen Bekanntschaft unbekannter Personen (das s. g. Vorstellen), ein Akt von effectivem Werth, da er die Brücke schlägt zur Anknüpfung einer persönlichen Beziehung, die unter Umständen höchst werthvoll und folgenreich werden kann.

*) Sie geschieht zwar mit Worten, aber die Worte fallen hier nicht unter den Gesichtspunkt der verbalen Höflichkeitsformen, der blossen Phrasen. Die Beantwortung der Frage enthält einen effectiven Dienst, den der Andere uns leistet, unter Umständen einen sehr werthvollen.

2. Die symbolischen Höflichkeitsformen.

Unter Symbol versteht die Sprache einen Gegenstand oder einen Vorgang, der zugleich etwas ist und etwas bedeutet. Dadurch unterscheidet sich dasselbe vom Wort. Die Bestimmung des Wortes erschöpft sich darin, etwas zu bedeuten, Träger des Gedankens zu sein, es hat als solches nicht den mindesten Werth und Zweck, es ist nichts als Tonerzeugung. Der Gegenstand des Symbols dagegen hat eine von dem Gedanken, dem er dienen soll, unabhängige Existenz, er ist etwas für sich, und er war bereits vorhanden, bevor der Gedanke ihn zu seinem Dienst beschied. Der Adler des Jupiter, die Eule der Minerva, das Lamm und das Kreuz der christlichen Symbolik waren längst da, bevor man ihnen künstlich die Bestimmung gab, etwas zu bedeuten, das Wort aber ist erst mit und um des Gedankens willen in die Welt gekommen. Wer das Wort kennt, kennt den Gedanken, dagegen kann man den Gegenstand, der zum Symbol verwendet ist, noch so gut kennen, ohne von der symbolischen Bedeutung desselben die leiseste Ahnung zu haben.

Unsere deutsche Sprache hat das Fremdwort mit Sinnbild wiedergegeben und mit diesem einen Wort den Zweck und das Wesen des Symbols in treffendster Weise gekennzeichnet. Es ist ein Bild, das einen Sinn in sich birgt, d. h. das seinen Zweck nicht in sich selber hat, sondern in dem Gedanken, den es ausdrücken soll. Auch

die Sprache bedient sich der Bilder zu gleichem Zweck. Von diesen sprachlichen Bildern (Metaphern) unterscheiden sich die Symbole dadurch, dass sie realer Art sind. plastische Metaphern, jene wenden sich an das Ohr, diese an das Auge, die Symbolik würde sich daher definiren lassen als plastische Bildersprache.

Auf dem angegebenen Umstand, dass das Symbol etwas ist und etwas bedeutet, beruht die Unvollkommenheit desselben gegenüber dem Wort. Bei letzterem ist das Deckungsverhältniss zwischen Sinn und Ausdruck ein vollkommenes: vollständige Congruenz beider, bei jenem ist es ein unvollkommenes, es liesse sich auch eine andere Bedeutung denken. Insofern beruht jedes Symbol auf Convention, und in diesem Sinne haben wir oben (S. 569) die symbolischen Höflichkeitsformen als conventionelle bezeichnet — man muss den Sinn kennen, den sie haben sollen, um sie zu verstehen.

Aber wenn auch das Deckungsverhältniss bei dem Symbol kein so vollständiges ist wie beim Wort, so kann dasselbe doch thatsächlich dem Gedanken so nahe kommen, dass die Bedeutung desselben sich kaum verkennen lässt, und dafür bieten gerade die symbolischen Höflichkeitsformen sprechende Belege, es finden sich unter ihnen solche, welche sich bei den verschiedensten, ausser jeder historischen Verbindung stehenden Völkern wiederholen, die also so zu sagen durch die Natur selber an die Hand gegeben worden sind.

Eine ganz eigenthümliche Art der Symbole bilden diejenigen, welche ursprünglich eine reale, praktische Bedeutung hatten, letztere aber im Laufe der Zeit durch die veränderten Verhältnisse, den Fortschritt der Technik, der Cultur, des Rechts u. s. w. eingebüsst, sich selber aber behauptet haben. An Stelle ihres ursprünglichen Sinnes und Zweckes, der in Vergessenheit geräth, tauschen sie dann nicht selten einen neuen und zwar rein symbolischen Sinn ein*). Ein interessantes Beispiel dafür, das ich unten behandeln werde, gewährt von den Höflichkeitsformen das Geben der Hände; ein anderes: das Vortrinken ist an früherer Stelle (S. 248) namhaft gemacht.

Ihnen kommen zunächst diejenigen, bei denen der praktische Zweck, dem sie ihren Ursprung verdanken, nur ein beschränkter, auf gewisse Anwendungsfälle berechneter war, der ihnen auch späterhin nicht abhanden gekommen ist, bei denen sich aber eine symbolische über diesen praktischen Zweck hinaus reichende Bedeutung hinzugesellt hat. Beispiele gewähren der Vortritt und der Ehrenplatz (s. u.).

Symbole und Metaphern sind das Ausdrucksmittel des noch mit dem Gedanken ringenden, nicht zur bewussten Erfassung desselben gelangten unentwickelten Geistes, in der Kindheitsperiode der Völker finden sie sich daher auf allen Gebieten des Lebens. Mit der Zunahme des Denkens

*) Für das Recht habe ich diese Erscheinung in meinem Geist des R. R. II, 2. S. 540 (Aufl. 3) nachgewiesen.

nehmen sie mehr und mehr ab bis auf einen gewissen Rest, der sich behauptet, auf dem einen mehr, auf dem andern weniger. Auf dem Gebiete unseres heutigen Rechts ist kaum noch ein Rückstand aus alter Zeit übrig geblieben, auf dem der Höflichkeitsformen ist er ein ganz beträchtlicher, ein weit grösserer, als die meisten wohl annehmen werden.

Davon hoffe ich den Leser mittelst der folgenden Darstellung überzeugen zu können. Sie hat zur Aufgabe die Sammlung und Deutung sämmtlicher symbolischen Formen der heutigen Höflichkeit, womit die entsprechenden vergangener oder aussereuropäischer Völker verbunden werden sollen, kurz bezeichnet: die Symbolik der Höflichkeit.

Ich glaube die sämmtlichen Formen auf zwei Gesichtspunkte zurückführen zu können, für welche ich den Namen der Symbolik des menschlichen Körpers und der von Zeit und Raum gewählt habe.

1. Die Symbolik des menschlichen Körpers.

Die körperlichen Bewegungen, mit denen der Mensch den sprachlichen Ausdruck seiner Gefühle, Empfindungen, Gedanken begleitet, oder durch die er ihn ersetzt, sind nichts Symbolisches, sondern in dem Masse Natürliches, dass es nicht nöthig ist, sie dem Menschen erst beizubringen, sondern umgekehrt ihm manche derselben erst durch die Er-

ziehung abzugewöhnen. Manche von ihnen sind aber durch die Sitte für gewisse Anlässe aus freien zu gebotenen Akten erhoben worden, sie haben hier die Bedeutung von symbolischen d. i. einer typischen, die Rede begleitenden oder ersetzenden Ausdrucksform gewisser Gefühle und Gedanken erlangt. Für uns haben nur diejenigen ein Interesse, welche den Zwecken der Höflichkeit dienen; sie lassen sich als die Höflichkeitssprache des menschlichen Körpers bezeichnen. Sehen wir uns die Zeichen an, deren er sich bedient.

1. Die der Person zugekehrte Richtung des Körpers.

Man kann mit Jemandem reden und ihm etwas reichen, ohne ihm den Körper oder das Gesicht zuzukehren, praktisch nothwendig ist letzteres also nicht. Aber es ist das Natürliche, und diese natürliche Lage des Körpers ist von der Sitte zu einem Gebot der Höflichkeit erhoben worden, es gilt als unschicklich und unter Umständen als Beweis der Geringschätzung, Missachtung, Jemandem mit abgewandtem Körper etwas zuzurufen oder zu reichen, man erlaubt sich dies nur Dienstboten oder andern abhängigen Personen gegenüber. Die Höflichkeit verlangt, dass die momentane Beziehung, welche zwischen zwei Personen obwaltet, auch sinnlich durch die Haltung des Körpers veranschaulicht werde, das Auge soll denjenigen, den man vor sich hat, ansehen, der Mund sich ihm zukehren, indem man zu ihm redet, ebenso die Hand, indem sie etwas reicht (S. 570 Note: Einschenken über den Daumen) und

mit der Hand der ganze Körper, man soll Jemandem nicht etwas über die Schulter reichen. Die Consequenz, mit der die Sitte diesen Gedanken durchgeführt hat, beweist, dass sie sich desselben sehr genau bewusst gewesen ist, und dafür legt auch die Sprache ein vollgültiges Zeugniss ab, indem sie eine Menge von Ausdrücken, welche im natürlichen Sinn auf die Haltung des Körpers gehen, im metaphorischen Sinn auf die Gesinnung übertragen hat. Man vergleiche folgende Ausdrücke: neigen (Neigung, Zu-neigung, Ab-neigung) κλίνειν (πρόσκλισις Zuneigung) inclinare (inclinatio Zuneigung), propendere (propensus zugethan), adversus (abgethan, feindlich), Jemandem den Rücken kehren (tourner le dos), über die Achsel ansehen (schon im Nibelungenliede), ihm zugethan sein, sich von Jemandem abwenden, sich ihm zuwenden — eine Liste, die sich sicherlich noch aus andern Sprachen beträchtlich vermehren lässt.

2. Sitzen und Stehen.

Mit dem Gegensatz des Sitzens und Stehens ist von allen Völkern eine symbolische Bedeutung verbunden worden. Wo es gilt, den Abstand in der Stellung zweier Personen äusserlich zum Ausdruck zu bringen, sitzt die eine, die andere steht; das Sitzen ist das Vorrecht der Macht, der Ausdruck der Höhe und Erhabenheit der Stellung. Die indischen, ägyptischen und altgriechischen Götter sind sitzend abgebildet, und auch die sinnliche Vorstellung des Christen denkt sich Gott sitzend auf dem

Thron. In der Monarchie bildet überall der Thron das Symbol der Macht, bei den wildesten wie den cultivirtesten Völkern, und noch heutigentags figurirt er bei der Eröffnung der Parlamente, der Monarch verliest die Thronrede sitzend, während die Stände stehen, und auch die Römer gewährten ihren höchsten Magistraten das Vorrecht des Sitzes (sella curulis), letztere sassen, während das Volk stand. Ebenso in unserm altdeutschen Gerichtsverfahren; der Richter hatte zu sitzen, die Parteien und alle andern Anwesenden zu stehen (daher für letztere die Bezeichnung des »Umstandes«).

Auch hier findet die Symbolik einen naheliegenden und völlig zweifellosen Anknüpfungspunkt an einem praktischen Gesichtspunkt. Das Sitzen ist im Vergleich zum Stehen das Bequemere, es schliesst also für denjenigen, der es sich verstatten darf, einen Vorzug, für denjenigen, dem es versagt wird, eine Zurücksetzung in sich. Der Herr sitzt, der Diener steht; daher erblickt die Sprache in dem Stehen den Ausdruck des Dienstverhältnisses (zu Diensten stehen, bereit stehen, lateinisch praesto esse von prae-stare).

Damit ist die symbolische Bedeutung, welche die Höflichkeit an diesen Gegensatz knüpft, erklärt. Jemanden stehen zu lassen, während man selber sitzt, enthält eine Ungezogenheit, man behandelt ihn wie einen Diener oder als einen geringen Mann, gegen den man die Rücksichten der Höflichkeit nicht zu beobachten braucht. Wer

dem Andern seine Achtung erweisen will, erhebt sich vom Sitz, wenn derselbe zu ihm kommt (S. 510), und er setzt sich nicht, ohne ihm selber einen Sitz angeboten zu haben. Die Gesetze des Manu (II. 120, 121) schreiben beides gegenüber Personen, denen man Achtung schuldet, ausdrücklich vor, und bei Griechen und Römern erforderte die Sitte ganz dasselbe (S. 510 Note); bei Homer erheben sich die Könige sogar, wenn sie zum Volk reden (Ilias XIX 55, 77), und auch heutzutage pflegen die Monarchen die Audienzen stehend zu ertheilen, kurz die Bedeutung des Stehens oder Sicherhebens als Beweis der Achtung ist von allen Culturvölkern erkannt worden.

3. Die Verbeugung.

Es gibt keinen unzweideutigeren Ausdruck dafür, dass man sich moralisch oder geistig vor Jemandem neige, beuge, als indem man es körperlich thut. Joseph sah im Traum, dass seine Garbe stand und die seiner Brüder sich vor ihr neigten, und letztere erblickten darin den Sinn, dass ihn geträumt habe: er werde ihr König werden und über sie herrschen (1. Mos. 37, 7, 8). Es ist eine Symbolik, so alt, wie die Menschheit.

Sie hat verschiedene Stufen durchlaufen, die ich kurz als die asiatische, mittelalterliche, moderne bezeichnen will.

Der tiefste Grad der Erniedrigung besteht darin, dass man sich zu Boden wirft. Es ist die horizontale

Lage des Körpers, bei der der Mensch auf den charakteristischen Vorzug, der ihn vom Thiere unterscheidet, Verzicht leistet, die würdige Lage des Sklaven, der vor dem Despoten zittert und seinen Leib unter dessen Füsse gibt — der Wurm, der am Boden kriecht und sich krümmt, und den ein Fusstritt zertreten kann: »Staub zu Deinen Füssen, Sohle Deines Fusses«, wie eine Höflichkeitsphrase der Javanen lautet (s. u.).

Die Heimath dieser Form ist Asien*), sie enthält den zutreffenden Ausdruck der asiatischen Auffassung von der Rechtlosigkeit der Person, die Unterordnung bis zur tiefsten Erniedrigung, bis zur Preisgabe der eignen Persönlichkeit — das Individuum ist nichts, in religiöser Ekstase wirft sich der Inder unter den Wagen der Gottheit und lässt sich zermalmen.

Den abendländischen Völkern, denen die historische Mission zufiel, die Person in ihre Rechte einzusetzen, ist diese Form stets fremd geblieben. Die Griechen charakterisiren sie als eine asiatische Sitte, die des freien Mannes unwürdig sei**); das προσκυνεῖν, wie sie es

*) In ausgedehnter Anwendung findet sie sich schon im alten Testament. Man wirft sich zu Boden nicht bloss vornehmen Personen gegenüber (1. Mos. 42, 6; 43, 26; 1. Sam. 25, 23; 2. Sam. 9, 8), sondern auch gleichen gegenüber (1. Mos. 18, 2; 23, 7, 12; 33, 6 u. a. m.), selbstverständlich beim Gebet zu Gott, daher ist sich niederwerfen und beten gleichbedeutend (1. Mos. 22, 5; 2, 20, 5 u. a. m.).

**) Euripid's Orestes 1497:

nennen, hat bei ihnen die Bedeutung des Verächtlichen, und die modernen Sprachen haben durch eine Menge von Wendungen ebenfalls ihr Verdammungsurtheil darüber ausgesprochen*).

Die zweite Form ist das Knieen: die halb horizontale, halb vertikale Lage des Körpers, halb liegt der Mensch, halb hält er sich aufrecht. Bei den Griechen kommt sie meines Wissens nur in zwei Anwendungen vor: bei dem Schutzflehenden, bei dem sie sich zugleich mit dem Umfassen der Kniee des Andern verbindet, und bei der Gottesverehrung**). Bei den Römern wird sie in späterer Zeit üblich in dem Unterthänigkeitsverhältniss des Klienten zum Patron***), ein anständiger Mann gab sich nicht dazu her.

Dem Mittelalter war es vorbehalten, sie dieses Makels zu entkleiden und sie zu einer obligaten Form der

---

Phryger: König, hier zu Deinen Füssen fleh' ich nach Barbarenbrauch.

Orestes: Nicht in Troja thust Du dieses, sondern im Argeierland.

*) Die deutsche Sprache: sich wegwerfen, sich erniedrigen, kriechen, Kriecherei, Unterwürfigkeit; der stärkste Ausdruck: Speichellecker, er führt uns den Menschen vor, der am Boden liegt. Die italiänische: avvilirsi, abbassarsi, umiliarsi, abjetto; die französische: s'abaisser, s'humilier, ramper, bas, plat, abject.

**) Homer Od. XIII 230: wie einem der Götter fleh' ich Dir und umfasse die theueren Kniee mit Demuth. III. 92: Drum umfass' ich flehend die Kniee Dir. Sophokles Philoktet v. 485 (Teubner): Lass Dich erflehen, Kniefällig bitt' ich.

***) Nach Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms B. 1 S. 217, der dafür auf Lucian Nigrin c. 21 Bezug nimmt.

Devotion selbst für die Vornehmsten zu erheben. Der Vasall hatte bei der Investitur vor dem Lehnsherrn zu knieen, noch am Hofe der Königin Elisabeth mussten es vor ihr die Grossen des Reichs, vor dem Papst bei Audienzen geschieht es noch heutzutage. Selbstverständlich war es, dass die Form für die Gottesverehrung eingeführt ward, und der katholische Ritus hat sie dafür beibehalten, der Katholik verrichtet sein Kirchengebet knieend am Betschemel, der Protestant stehend, der Muselmann liegend*) — der Gegensatz der drei Formen wiederholt sich im religiösen Ritus.

Die dritte Form ist unsere heutige: die Verbeugung, die vertikale Haltung des Körpers, bei der der Mensch stehen bleibt, und nur der Kopf sich neigt. Es ist wohl nicht bloss das praktische Motiv der grösseren Bequemlichkeit gewesen, dem sie ihren Ursprung verdankt, sondern gewiss hat dabei auch das ethische der Behauptung der Würde der Persönlichkeit und der demokratische Zug der modernen Zeit mitgewirkt. Sie ist eine ächt demokratische Form, sie muthet Niemandem, weder dem Höchsten noch dem Geringsten etwas zu, dessen er sich bei höchster Selbstachtung zu schämen hätte, und sie hat zugleich den Vorzug der Elasticität — wer will,

*) Er muss mit der Stirn den Boden berühren (Sudjud), s. von Tornauw, das moslemitische Recht, Leipzig 1855 S. 89; es war dies auch die Form des alten Testaments.

kann den Grad seiner Hochachtung oder Verehrung zollweise durch die Verbeugung zum Ausdruck bringen.

Die Verbeugung ist noch erleichtert worden durch die Sitte des Abnehmens des Hutes. Der Hut vertritt dabei den Kopf, erspart ihm die Mühe, sich zu senken, ganz oder theilweise, ein Symbol in zweiter Potenz, das im Salutiren des Militärs bis zur dritten erhoben ist; letzteres wäre ohne das Mittelglied des Hutabnehmens beim Civil gar nicht zu verstehen — was sollte das Neigen des Huts, wenn es nicht das des Kopfes, was das blosse Berühren des Tschakos, Helms, wenn es nicht das Neigen des Huts zu vertreten hätte?

4. Das Geben der Hände.

Bekannten, Freunden reichen wir zum Gruss die Hand, unbekannten oder höher stehenden Personen nicht. Daraus ergibt sich, dass das Geben der Hand zu den Höflichkeitsformen des Wohlwollens, nicht der Achtung gehört. Wie hängt dies zusammen? Die Thatsache, dass zwei Personen sich eins oder verbunden fühlen, lässt sich nicht besser veranschaulichen, als indem sie diese Einigung auch körperlich ausführen: mit den Händen (Handschlag, Händedruck) — mit den Armen (Umarmung) — mit den Lippen (Kuss) *).

Die reiche Verwendung, welche die Sitte aller Völker

*) Bei vielen wilden Völkern dient dazu auch das Berühren und Reiben der Nasen, S. 561 Note.

von dieser Symbolik der Vereinigung der Hände gemacht hat, liegt ausserhalb meiner Aufgabe*); für mich hat nur das Geben der Hand zum Zweck des Grusses ein Interesse. Nicht vom Standpunkt der Gegenwart aus — nach dieser Seite hin glaube ich die Bedeutung desselben mit der obigen Bemerkung erschöpft zu haben — wohl aber in historischer Beziehung.

Ich bringe das Geben der Hand in Verbindung mit der ursprünglichen Bedeutung des Grusses. Heutzutage gehört derselbe zu den Höflichkeitsformen der Achtung (S. 508), die Hand gesellt sich ihm nur hinzu, wenn er mehr als die blosse Achtung: das Wohlwollen ausdrücken soll. Die ursprüngliche Bedeutung des Grusses, die ich in die Zeit der Rechtlosigkeit der Fremden und der öffentlichen Unsicherheit verlege, war meiner Ansicht nach eine andere, der Gruss bedeutete hier kurz ausgedrückt Friedensbotschaft. Wer den Fremden, dem er in einsamer Gegend oder im Walde begegnete, grüsste, verkündete ihm damit: ich nahe mich Dir nicht in feindlicher Absicht, Du hast von mir nichts zu besorgen**). Diese Versicherung

*) Die römische Sitte habe ich behandelt in meinem Geist des R. R. II. 1. S. 509 (Aufl. 3). Die Gatten geben sich die Hand bei der Vermählung, der Feind dem Feind bei der Versöhnung, dextram und fidem dare ist gleichbedeutend. Auch bei uns gilt vieler Orten im Verkehr die Vereinigung der Hände als Besieglung des Abschlusses des Vertrages, das Einschlagen in die Hand des Andern als Vorschlag zur Vereinbarung.

**) Zur Unterstützung meiner Ansicht glaube ich mich auf die Grussformeln mancher Völker berufen zu können. Die arabische

konnte er durch die That nicht besser bekunden, als indem er ihm die Hand gab und zwar die rechte, welche

---

Formel: salem alek (Friede mit Euch) trifft mit meiner Auffassung des Grusses als Friedensbotschaft vollständig zusammen, ebenso die alttestamentliche: Schalom, welche in der Septuaginta mit εἰρήνη ὑμῖν wiedergegeben wird. Allerdings hat die arabische Grussformel heutzutage den Sinn: Frieden Gottes, wie es die christlich-kirchliche pax vobiscum (bez. dominus vobiscum) von jeher hatte, allein der Friede mit den Menschen ist ursprünglich bei allen Völkern als das praktisch Werthvollste, Wichtigste der Inhalt des Grusses gewesen, in der Anwendung des Friedens auf das Verhältniss des Menschen zu Gott kann ich nur eine spätere Uebertragung erblicken. Damit stimmen überein die römische Grussformel salve (salvere) und die deutsche Heil (adject. heil = unversehrt), sie haben zum Inhalt, dass der Angeredete unversehrt sein möge, womit nothwendigerweise implicirt ist: von mir, d. h. meinetwegen kannst Du unbesorgt sein, ich thue Dir nichts; sie entsprechen unserm heutigen militärischen Zuruf »gut Freund«.

Ein specielles Zeugniss für diese meine Auffassung der ursprünglichen Bedeutung des Grusses glaube ich bei Homer Odyssee XIII, 219 entdeckt zu haben. Odysseus redet hier die Pallas Athene, welche sich ihm in der Gestalt eines Unbekannten naht, mit den Worten an: sei mir gegrüsst und nahe mir ja nicht feindlichen Herzens. Man muss sich die Zeiten der Rechtsunsicherheit und der Schutzlosigkeit des Fremden vergegenwärtigen, um den Werth der Zusicherung friedlicher Gesinnung zu verstehen, der Friedensgruss war hier dem völlig Fremden gegenüber (und so erscheint er bei Odysseus) ebenso motivirt, wie unser heutiger Wohlwollensgruss unmotivirt. So erkläre ich mir auch die Anrede Freund an den gänzlich Unbekannten (s. z. B. Euripides, Herakliden 134, Cyklop 96, Jon 215, Helena 1198, Sophokles Ödipus auf Kolonos, v. 33), die sonst gar keinen Sinn haben würde. Sprachforscher, Culturhistoriker, Ethnographen werden wahrscheinlich zu den von mir gegebenen Argumenten noch manche andere hinzufügen können. Erstere werden auch zu entscheiden haben, ob die auffallende phonetische Uebereinstimmung der beiden obigen semitischen Grussformeln sal-em, schal-om mit lat. sal-ve, althochd. sal-ig (selig, also = wohl, glücklich), altirisch slán (= salvus, G. Curtius, Grundzüge der griech. Etym., Aufl. 4, S. 374), ein reines Spiel des Zufalls ist.

die Waffe führt, denn damit war sie unschädlich gemacht. Das Geben der Rechten hatte hier also nicht eine blosse symbolische, sondern eine praktische Bedeutung, es enthielt den thatsächlichen Verzicht auf den Gebrauch der Waffe. Ich würde vielleicht auf diese Deutung gar nicht gekommen sein, wenn mich nicht die abweichende Form der Bewegung der Hände beim Gruss nach orientalischer Sitte stutzig gemacht hätte. Der Chinese erhebt beide Hände in die Höhe, Araber, Türken und andere asiatische Völker kreuzen sie auf der Brust. Was soll das? Dasselbe, was das Reichen der Hand von Seiten des Abendländers: thatsächlich documentiren, dass man sich der Hand gegen den Andern nicht bedienen will, dass er keine Sorge zu haben braucht. Auf diese und nur auf diese Weise finden alle jene drei Formen der Symbolik der Hand: das Erheben, das Kreuzen, das Geben derselben ihre Erklärung; der gemeinsame Gesichtspunkt, der ihnen zu Grunde liegt, ist Unschädlichmachung der Hand als Unterpfand friedlicher Gesinnung.

5. Der Kuss.

Derselbe kommt als Höflichkeitsform in doppelter Anwendung vor. Einmal zum Beweise der Achtung und zwar eines gesteigerten Masses derselben: der Devotion, Ehrfurcht, Unterwürfigkeit (der devote Kuss); bei den Griechen das Küssen des Gesichts, der Schulter, der Brust, der Hand, des Kniees (ursprünglich bei den Göttern, dann auch bei vornehmen Personen), bei den römischen Kaisern

selbst der Füsse, bei den neuern Völkern des Gewandes, beim Papste des Pantoffels. In der heutigen Sitte hat sich nur noch erhalten der Handkuss, in Vertretung desselben die vielfach übliche Phrase: »ich küss' die Hand«. Sodann als Form des herablassenden Wohlwollens des Hochgestellten gegen den unter ihm Stehenden: der Kuss auf die Wange oder die Stirn*).

2. Die Symbolik von Zeit und Raum.

Der Platz des Ersten. Wer zuerst kommt, hat, wo es etwas zu nehmen gilt, den Vorzug, er hat die Wahl, der zuletzt kommende muss nehmen, was übrig bleibt (sero venientibus ossa). Das ist der praktische Vortheil, der sich mit der Stelle des Ersten verknüpft, darauf zielt das lateinische princeps (= primus capiens), praecipuus (von praecipere) und das deutsche vornehm (= derjenige, der vor d. i. vorweg nimmt)**).

*) Am römischen Kaiserhofe gehörte er zu den obligaten Gunstbezeugungen des Kaisers gegen hervorragende Personen. Die Unterlassung von Seiten einiger Kaiser ward bitter empfunden, s. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, B. 1. S. 127—130.

**) Diesem Gedanken bleiben beide Sprachen treu, indem sie mit den Präpositionen, welche die erste Stelle im Raum oder in der Zeit ausdrücken (ante, prae, vor) bei ihrer Verbindung mit Verben oder Substantiven stets die Vorstellung eines Vorzuges verbinden, z. B. antecellere, anteire, antistes, praeire (praetor), praeponere, praestans, Vor-theil, Vor-zug, Vor-rang, Vor-tritt, Vor-stand, Vorgesetzter, vor-gehen u. a. Die Doppelbedeutung des »Ersten« im zeitlichen oder örtlichen und im moralischen oder metaphorischen Sinn wiederholt sich in vielen anderen Sprachen, ihr Grund kann nur

Also die erste Stelle praktisch die beste. Damit ist ein wissenschaftlicher Anhaltspunkt gegeben, um historisch die Thatsache zu erklären, wie die Sprache sowohl wie die Sitte bei allen Völkern dazu gekommen sind, mit dem Begriff oder der Stelle des Ersten die Vorstellung des Bevorzugten, Hervorragenden zu verbinden, wobei sie dann über den praktischen Gesichtspunkt weit hinausgegangen sind.

Was vom Ersten im Verhältniss zum Zweiten, gilt auch vom Zweiten im Verhältniss zum Dritten und so fort: die Reihenfolge in Zeit und Raum gilt als Ausdruck der Werthabstufung der Person, und in der reglementirten Höflichkeit ist dieser Gedanke sogar in ein vollständiges System gebracht (Rangordnung, Hofetikette, Recht des Vortritts im internationalen Verkehr). Welche Geltung er innerhalb der freien Höflichkeit behauptet, darf ich als bekannt voraussetzen, man räumt demjenigen, den man ehren will, den ersten Platz ein.

Der Gedanke des ersten Platzes ist selbst auf die Sprache, bei der er der praktischen Bedeutung gänzlich entbehrt, übertragen worden, sowohl für die mündliche Rede als für die Schrift.

Für die mündliche Rede. Wenn man von sich und einem Andern spricht, nennt man letzteren zuerst, selbst wenn er abwesend ist, ihm gebührt der erste Platz. Bei den Römern bildete die Beachtung der Rangordnung

---

darin erblickt werden, dass die Lage des Ersten praktisch die beste ist.

bei Aufzählung von Personen sogar ein Erforderniss der Geschäftssprache, so z. B. bei der Anrufung der Götter, sie folgten sich nach ihrem Rang, ebenso bei Aufzählung der Rechtsquellen*).

Für die Schrift. In unseren Briefen setzen wir den Namen des Angeredeten an die Spitze, unseren eigenen an das Ende. Diese Einrichtung ist sowenig durch die Natur der Sache geboten, dass sie ihr vielmehr widerspricht, sie ist völlig unpraktisch, denn der Empfänger des Briefes muss erst nach der vielleicht weit entfernten Unterschrift sehen, um zu wissen, von wem er herrührt. Die praktischen Römer befolgten eine andere Weise, sie nannten die Namen beider Personen in der Ueberschrift, und zwar den Namen des Schreibenden zuerst (Cicero Attico), selbst beim Kaiser (Plinius Trajano Imperatori). Unsere heutige Weise lässt sich also nur auf den obigen Gedanken zurückführen: der Schreibende stellt als der Geringere seinen Namen unten an. Darum geschieht es nicht von Seiten der Landesherrn und Behörden, und der obigen praktischen Rücksicht wegen muss bei Eingaben an Behörden der Name des Eingebers bereits auf der ersten Seite angegeben werden, aber nach dem Kanzleistyl mancher Länder unten, nicht oben, auf der Seite!

Wo es die Ehre zu nehmen gilt, geht der Vornehmere voran. Nur wo es gilt, sie zu erweisen, wie

*) S. meinen Geist des R. R. II. 1. S. 616 (Aufl. 3).

beim Gruss, kommt die Reihe zuerst an den Niedern — die Gesetze des Manu (II, 117) schärfen dem Schüler ausdrücklich ein, dass er den Lehrer zuerst zu grüssen habe.

2. Der Ehrenplatz.

Es ist bekanntlich der Platz zur Rechten. Warum? Versteht es sich von selbst? Auch hier knüpft die symbolische Bedeutung an einen praktischen Gesichtspunkt an. Warum reitet der Reitknecht links von seinem Herrn? Damit ihm die Rechte frei bleibe, um stets zu seiner Hülfe oder seinem Dienst bereit zu sein; ritte er rechts von ihm, so würde er dazu nicht im Stande sein. Ganz ebenso verhält es sich in manchen andern Lagen. Die Vornahme von Dienstleistungen der Höflichkeit (Dienstfertigkeit) auf der Strasse wie bei der Tafel erfordert stets, dass derjenige, welcher sie erweisen will, sich links von demjenigen befinde, dem sie erwiesen werden sollen.

Diesem praktischen Motiv verdankt meiner Ansicht nach der Platz rechts historisch seine Erhebung zum Ehrenplatz. In seiner symbolischen Verwendung im socialen Leben hat er sich von demselben allerdings eben so frei gemacht, wie alle symbolischen Formen, die ursprünglich aus praktischen Motiven hervorgegangen sind.

3. Symbolik der Schrift.

Im schriftlichen Verkehr (Briefe, Eingaben) kommen gewisse Formen zur Anwendung, die im persönlichen keinen Platz finden und darauf berechnet sind, den Abstand des Schreibenden von dem andern Theil zu symbo-

lisiren. Dahin gehört ausser der bereits oben namhaft gemachten Stellung des Namens des Angeredeten an den Anfang und des eigenen an den Schluss des Briefes der leere Raum, den man an zwei Stellen des Briefes oder der Eingabe zu lassen pflegt: nach der Ueberschrift und vor der Unterschrift (»Reverenzspatium«) und der s. g. »Devotionsstrich«. Aengstlich höfliche Leute messen beide nach Massgabe des socialen Abstandes ebenso sorgfältig ab, wie im persönlichen Verkehr die Verbeugung, sie übertragen letztere auf das Papier, Reverenzspatium und Devotionsstrich sind ein schriftlicher »Diener«!

Dahin gehört ferner die wunderliche, einen Verstoss gegen alle Sprachregeln enthaltende deutsche Sitte, das »Sie, Ihr, Du« in der Anrede gross zu schreiben, während »ich, mir« aus Bescheidenheit klein geschrieben wird — der Engländer macht es gerade umgekehrt! Sodann die kalligraphische Abnormität, bei vornehmen Personen zum Zweck der Hervorhebung ihrer Erhabenheit über das Gewöhnliche ihre Ehrenprädikate (Majestät, Excellenz u. s. w.) im Context des Briefes oder der Eingabe mit grösseren oder lateinischen Lettern zu schreiben, dort werden zu Gunsten der Höflichkeit die Regeln der Orthographie, hier die der Kalligraphie hinten angesetzt.

3. Die verbalen Höflichkeitsformen. — Die Sprache der Höflichkeit.

Das Ziel, das ich mir gesteckt hatte, als ich die Untersuchungen begann, deren Ergebnisse ich im Folgenden

mittheile, bestand darin, mich in Besitz des gesammten Materials zu setzen, welches die deutsche Sprache an stereotypen Ausdrücken und Wendungen der Höflichkeit (Höflichkeitsphrasen) darbietet, um zu sehen, in wie weit die Grundgedanken der Höflichkeit sich in ihnen wiederspiegeln — ich hatte mir meine Aufgabe gedacht als die sprachliche Selbstcharakteristik der Höflichkeit. Ich überzeugte mich aber bald, dass meine Aufgabe mit den Mitteln einer einzelnen Sprache nicht zu lösen sei, dass ich vielmehr meine Untersuchung, um die gewonnenen Ergebnisse zu erproben und zu vervollständigen, auf andere Sprachen zu erweitern habe, und der freundlichen Beihülfe mancher Gelehrten verdanke ich in dieser Beziehung eine werthvolle Unterstützung. Je mehr ich die Vergleichung fortsetzte, desto schärfer und klarer traten die Umrisse von zwei Erscheinungen hervor, die sich mir schliesslich als höchst werthvolle historische Thatsachen enthüllten. Die erste war culturhistorischer Art: das Wiederkehren derselben Formen bei Völkern, für die jeder Gedanke einer ursprünglichen Gemeinschaft ausgeschlossen ist. Ich traf bei den Chinesen und Japanen dieselben sprachlichen Wendungen und eigenthümlichen, ausschliesslich der Höflichkeit angehörigen, grammatikalischen Formen, wie bei den europäischen Culturvölkern. Die zweite war sprachgeschichtlicher Art: das Dasein einer von der gewöhnlichen abweichenden, eigenthümlichen Sprache der Höflichkeit.

Die folgende Darstellung soll den Leser von dem Dasein dieser beiden Thatsachen überzeugen.

Die Sprache der Höflichkeit.

Ich beginne mit dem völlig Zweifellosen. Die Höflichkeit zeichnet uns für gewisse Anlässe den wörtlichen Ausdruck unserer Gesinnung vor, z. B. für die Bewillkommnung, den Abschied, die Theilnahme u. a. m., und die Sitte hat dafür gewisse stehende Ausdrücke aufgebracht, deren sich Jeder regelmässig bedient (die verbalen Höflichkeitsformen). Von den Anforderungen, welche der Anstand in Bezug auf die Sprache erhebt (S. 443 fl.), unterscheiden sich die der Höflichkeit dadurch, dass sie positiver, jene negativer Art sind.

Innerhalb der verbalen Höflichkeitsformen unterscheide ich zwei Gruppen — jede derselben stellt uns ein besonderes Stück der Sprache der Höflichkeit dar.

Das eine enthält einen Vorrath von Wendungen und Ausdrücken, welche die Höflichkeit aus dem grossen Sprachschatz für ihre besonderen Zwecke ausgeschieden hat, eine Anleihe bei der Volkssprache, bei der die Höflichkeit den bereits vorhandenen Ausdrücken und Wendungen eine von ihrer sonstigen Bedeutung abweichende und zwar mindere Geltung beigelegt hat. Ich fasse sie zusammen unter dem Ausdruck der Phraseologie der Höflichkeit. Im Munde der Höflichkeit sind sie Phrasen

geworden, d. h. Worte, mit denen Niemand dasjenige wirklich zu sagen gedenkt, was sie bedeuten, ja bei denen Mancher sich oft gar nichts denkt, die er gedankenlos hinplappert, Worte, über deren von ihrem sonstigen Sinn völlig abweichende Bedeutung beide Theile einverstanden sind, und die nur ein gänzlich Unkundiger für baare Münze nehmen kann. Aber eben, um dieser Gefahr nicht ausgesetzt zu sein, muss er ihre Bedeutung kennen, und darin liegt, dass sie in der That ein eigenartiges Stück Sprache darstellen, eine Specialsprache neben der allgemeinen, die man kennen muss, um sie zu verstehen.

Eine derartige Abzweigung eines besonderen Stücks Sprache für besondere Zwecke hat nichts Ueberraschendes, sie wiederholt sich auch anderwärts. Wenn auf Grund des Gesetzes der Theilung der Arbeit die verschiedenen Zweige und Gebiete menschlicher Thätigkeit sich zu besonderen Berufsarten gestalten, so bildet sich für sie auch ein besonderes Stück Sprache aus: eine Specialsprache mit besonderen terminis technicis für die Dinge, Erfahrungen, Vorgänge, Manipulationen, Anschauungen, Begriffe, die diesem Berufszweig eigenthümlich sind (Nomenclatur und Terminologie), eine Sprache, die nur derjenige zu kennen braucht und wirklich kennt, der auf diesem Gebiete heimisch ist, die aber der Masse der Uebrigen und selbst der Gebildeten nahezu ebenso unbekannt ist, wie eine fremde Sprache.

Mit diesen Kunstsprachen lässt sich nun zwar im

übrigen die Sprache der Höflichkeit nicht auf eine Linie stellen, denn jene bilden das Idiom eines besondern Berufsstandes, eines kleinen Bruchtheils des Volkes, diese die Sprache des ganzen Volkes, und ihre Kenntniss erstreckt sich bis in die untersten Klassen desselben hinab, sie schliesst nichts in sich, was nicht Jedem zugänglich und verständlich wäre. Aber darin gleichen sie sich doch, dass sie einen besondern Sprachzweig darstellen, der sich vom Hauptstamm abgelöst hat.

Zu diesem ersten Stück der Höflichkeitssprache: der Phraseologie gesellt sich aber noch ein zweites ungleich eigenthümlicheres hinzu. Bei jenem ersten Stück hält sich die Höflichkeitssprache innerhalb der allgemeinen Sprachgesetze, dem Grammatiker bietet sie nichts Eigenthümliches dar, nichts, was ihn nöthigte von ihr Notiz zu nehmen. Ganz anders bei dem zweiten Stück. Hier überschreitet sie die Grenzen, welche die Sprachgesetze ihr vorzeichnen, sie thut der Sprache Gewalt an. Was sie hier schafft, sind nicht etwa neue Worte, wie jede Kunstsprache sie bildet, und die sie bilden kann, ohne sich gegen die Regeln der Sprache zu vergehen, sondern es sind neue sprachliche Formen und zwar solche, die keine Bereicherung der Sprache, keine Fortbildung der in ihr gelegenen Keime enthalten, sondern eine Verunstaltung derselben, eine Versündigung gegen den Genius der Sprache, eine Missachtung der sprachlichen Logik, durch welche dieselbe sich bei dem ursprünglichen

Bau der Sprache, bei der Entwerfung der Grammatik und Syntax hatte leiten lassen, sprachliche Abnormitäten und Deformitäten, die einem Grammatiker, dem der Schlüssel zur Lösung vorenthalten würde, ein unlösbares Räthsel aufgeben würden.

Der Grammatiker fasst die Abweichungen, welche sich die gehobene Rede, insbesondere die dichterische Sprache von der gewöhnlichen Syntax erlaubt, unter dem Ausdruck der Syntaxis ornata zusammen, und dieser Ausdruck scheint mir ganz geeignet zu sein, um ihn für diesen zweiten Bestandtheil der Höflichkeitssprache zu verwenden. Es ist eine besondere Syntax, welche sich die Höflichkeit gebildet hat, eine Abweichung von der sonstigen Norm der Sprache, und der Zusatz ornata ist wie gemacht dazu, um den eigenthümlichen Zweck, der dabei obwaltet, auszudrücken.

Reichten denn die Mittel, welche die Sprache zu diesem Zweck zur Verfügung stellte, nicht aus? Keine Frage! Die Griechen und Römer haben nicht das Bedürfniss gefühlt, zu andern Mitteln ihre Zuflucht zu nehmen, und wenn dies gleichwohl von andern Völkern geschehen ist, so lässt sich dies nur als eine Verirrung bezeichnen. Aber die Verirrung muss ihre Gründe gehabt haben, denn sie wiederholt sich bei Völkergruppen, in Bezug auf die jeder Gedanke einer historischen Uebertragung oder Nachahmung ausgeschlossen ist, bei den Asiaten wie den

modernen europäischen Culturvölkern. Die Thatsache nöthigt uns nach einer Erklärung zu suchen.

Ich gebe sie in Form eines Vergleichs. Es ist der alttestamentliche Bericht vom Sündenfall des ersten Menschenpaares. Als Adam und Eva vom Baum der Erkenntniss gegessen hatten, erkannten sie, dass sie nackt seien, und legten sich ein Feigenblatt vor. Derselbe Vorgang spiegelt sich in der Geschichte der Höflichkeit ab. Alles wiederholt sich hier Zug für Zug: der ursprüngliche Zustand der Unschuld und Naivetät, die Schlange des Paradieses, der Sündenfall, die Erkenntniss der Nacktheit, das Feigenblatt. In jenem ursprünglichen Zustande der Naivetät treffen wir die Höflichkeit im klassischen Alterthum: hier ist noch alles reine Natur, nichts Gekünsteltes, Gesuchtes, Gemachtes, Verschrobenes, Jeder redet den Andern mit Du und bei seinem Namem an, den König wie den Bettler, nur die Epitheta ornantia (s. u.), die jedoch der Sprache nicht die mindeste Gewalt anthun, hat Jener vor diesem voraus, im übrigen aber ist die Sprache eine und dieselbe für alle Stände, Personen, Verhältnisse. Statt jener einen Sprache haben wir heutzutage zwei: die allgemeine und die der Höflichkeit. Jener bedienen wir uns, wenn wir von Jemandem, dieser, wenn wir zu ihm reden. In jener heisst es: Goethe hat gesagt, in dieser hätte man sagen müssen: Se. Excellenz haben gesagt — dort der Name der Person und der Singular des Verbum, hier eine unpersönliche Bezeichnung derselben,

hinter der kein Grieche einen Menschen gewittert haben würde, und der Plural des Verbum mit dem Singular des Substantivs — die vollendete sprachliche Unnatur. Es ist die Sprache nach dem Sündenfall. Mit dem Sündenfall ward das Natürliche anstössig. Ganz so ist es der Höflichkeit oder besser der Person gegangen, als sie zu Fall gekommen war. Die Schlange, die sie zu Fall brachte, war die menschliche Schwäche: Eitelkeit, Ehrgeiz, Prunksucht, Schmeichelei, Kriecherei. Sie flüsterte der Person zu: Du bist mehr, als Du glaubst, iss vom Baum der Erkenntniss, und Du wirst erkennen, wer Du bist. Die Person hat es gethan, und die Erkenntniss, die sie dem verdankte, bestand in der ihrer Nacktheit. Das Natürliche ward ihr anstössig, das Natürliche, das heisst: sie selber, das Persönliche, Individuelle, und um ihre Blösse mittelst eines Feigenblattes zu verdecken, hat sie die Sprache misshandelt. Alles, was sie an der Sprache verbrochen hat, lässt sich auf den einen Gesichtspunkt zurückführen: die Formen, welche die Sprache ursprünglich für sie aufgebracht hat, sind ihr zu gemein, die Person flieht vor sich selber, die Berührung von Person und Person ist zu vertraulich, die Sprache muss ihr dazu dienen, eine künstliche Kluft aufzurichten zwischen dem Redenden und dem Angeredeten, jener rückt diesen in die Ferne, gleich als ob er eine dritte Person sei, er spricht zu ihm, als ob er von ihm spräche, und selbst das Ureigenste der Person, dass sie nämlich Person ist, wird aufgegeben, um sie künstlich zu

einem Abstractum zu erheben (s. u.). Flucht der Person vor sich selber — mit diesem einen Wort glaube ich alle die seltsamen sprachlichen Verirrungen und Sünden, deren sich die Höflichkeitssprache schuldig gemacht hat, kennzeichnen zu können.

Alles dieses war ursprünglich ausschliesslich für die Hohen der Erde bestimmt, alle auserlesenen Höflichkeitsformen, die symbolischen wie die verbalen haben auf den Höhen der Gesellschaft zuerst das Licht der Welt erblickt. Aber es spielt sich hier dasselbe Stück ab, dem wir bei der Mode (S. 235) begegnet sind: die Hetzjagd der Standeseitelkeit und Standeseifersucht. Die übrigen Stände haben nicht eher geruht, bis sie, so weit und so gut sie es eben vermochten, sich ebenfalls in Besitz der Auszeichnungen gesetzt hatten. Wie eine neue Mode, die zuerst bei der Herzogin auftaucht, schliesslich bis zur Handwerkersfrau herunterkommt, eben so die Höflichkeitsformen. Wendungen und Ehrenprädikate, welche einst das Vorrecht fürstlicher Personen bildeten, sind heutzutage dem Geringsten gegenüber im Gebrauch — alles kommt schliesslich aus der Höhe in die Tiefe.

Ich wende mich im Folgenden zunächst der Phraseologie der Höflichkeit zu, wobei ich den ganzen Vorrath von Worten und Wendungen, welche im Sprachgebrauch die Geltung von Höflichkeitsphrasen gewonnen haben, zusammenzustellen und nach passenden Gesichtspunkten zu ordnen gedenke.

Die Phraseologie der Höflichkeit.

1. Die Anredeformen.

Wie haben wir die Person, der wir uns gegenüber befinden, anzureden? Im Laufe der Zeit haben sich dafür nicht weniger als vier verschiedene Formen herausgebildet.

a. Der Eigenname.

Er bildet die natürliche Form der Anrede an die Person, er ist ihr eigen wie kein anderer, (κύριον ὄνομα, nomen proprium, Eigenname), denn er wird ihr bereits bei ihrem ersten Eintritt ins Leben zu Theil: der Familienname durch die Geburt, der Vorname durch den Willen der Eltern, und er verbleibt ihr für ihr ganzes Leben, während die andern sich erst später einfinden, kommen und gehen und ihr zur Strafe selbst entzogen werden können. Keine andere Bezeichnungsweise ist durch die Natur selber in dem Maasse als Anredeform vorgezeichnet wie er, denn nur er hebt das Individuum durch das ihm ausschliesslich eigene Merkmal von allen andern Personen ab.

Aber eben darin liegt es begründet, dass die Höflichkeit ihn verschmäht. Das Einfache, Natürliche genügt ihr nicht, sie begehrt das Feigenblatt. Schon die Griechen zu Homers Zeit bedienen sich desselben. Der Name allein reicht nicht aus, bei den vornehmen Personen bedarf es zu demselben noch des Epitheton ornans (No. 2) und den

gemeinen Mann soll man, um ihn zu ehren, wenigstens beim Namen des Vaters nennen.*)

Ebenso die modernen Völker. Entweder haben sie aus der Höflichkeitssprache die Nennung des Namens gänzlich verbannt, wie die Franzosen mittelst ihres Monsieur, oder, wo sie ihn nennen, fügen sie noch wie wir im Deutschen den Zusatz: Herr, Frau, Fräulein hinzu. Der blosse Name ohne weitern Zusatz ist nur für das Verhältniss der Vertraulichkeit (bei Verwandten, Freunden, Kindern) und der Abhängigkeit (bei Dienstboten, Tagelöhnern u. s. w.) geblieben: die Höflichkeitssprache hat ihn verpönt, er documentirt, dass die Person, gegen die wir ihn gebrauchen, uns entweder *mehr*, oder dass sie uns *weniger* gilt, als diejenigen, gegen welche wir die Formen der Höflichkeit glauben beobachten zu müssen.

b. Der Ehrenname.

Bei allen europäischen Völkern finden wir heutzutage gewisse Anredeformen in Gebrauch, welche den Eigen-

---

*) Siehe die Anweisung, welche Agamemnon in der Ilias X. 68 dem Menelaus gibt, als er ihn ausschickt, die Völker zur Schlacht zu entbieten:

Jeglichen Mann nach Geschlecht mit Vaternamen benennend,
Jeglichem *Ehr'* *erweisend*, und nicht erhebe Dich vornehm.

Ueber den Werth, welchen die Griechen auf die Erwähnung der Abstammung legten, s. S. 520 und unten Nr. 2. In der späteren Zeit scheint hiermit eine Veränderung vorgegangen zu sein. Ich schliesse dies aus Plato Lysis p. 204, wo von letzterem als einem Heranwachsenden gesagt wird: »sie nennen ihn nicht bei seinem Namen, sondern er wird *noch* nach dem Vater benannt«. Ob der Schluss begründet ist, müssen die Philologen entscheiden.

namen bald begleiten, bald ersetzen, und die ich, da ich eine Bezeichnung derselben für meine Zwecke nöthig habe, und die Sprache eine solche meines Wissens nicht kennt, Ehrennamen nennen werde z. B.: Signor, Signora, Monsieur, Madame, Master, Herr, Frau etc. Den Griechen und den Römern waren sie unbekannt, letzteren wenigstens in ihrer guten Zeit*), dagegen finden sie sich auch bei den Chinesen (Sian seng = der Erstgeborne, s. u.), und schon bei den alten Indiern (die Anrede: gute Schwester für die Frau, s. u., und der unserm Herr entsprechende Zusatz Ho zum Namen des Angeredeten, Gesetze des Manu II. 124).

Wie sind sie aufgekommen? Was hat den Menschen zuerst veranlasst sich zur Anrede an Stelle des Eigennamens des Gattungsnamens zu bedienen? Es sind, so weit ich sehe, drei Gründe gewesen. Zuerst die Unbekanntschaft des Eigennamens. Den Fremden kann man nicht beim Eigennamen nennen, weil man ihn nicht kennt; bei Homer, wo sonst Jeder beim Namen benannt wird, wird der Fremde als Fremdling, Gast, Gastfreund angeredet.**) Sodann die Mehrheit von Personen — hier hat man die Gattung vor sich, und daher ist der Gattungsname unumgänglich.***)

*) Erst in der Kaiserzeit kommt die Anredeform dominus auf, Augustus wies sie noch zurück, die Klienten pflegten ihre Patrone in der spätern Zeit sogar mit rex anzureden.

**) Ganz stehend: Od. I. 123, 159, 215, II. 43, III. 71, 371, VII. 238, XIII. 237, XIV. 53, XIX. 509.

***) Bei Homer kommen auch hier bei vornehmen Personen epitheta ornantia hinzu, z. B. bei den Fürsten: Erhabene Fürsten

Endlich das Familienverhältniss. Ueberall in der Welt nennen die Kinder ihre Eltern nicht beim Eigennamen, sondern Vater und Mutter, und voraussichtlichermassen wird diese Anrede hier niemals dem Eigennamen Platz machen.

Unter diesen drei historischen Anlässen des Gattungsnamens behauptet der letztere offenbar die erste Stelle. Die Kinder sind es gewesen, welche mit den ersten Lauten, welche sie stammelten, den ersten Gattungsnamen für die Person aufgebracht haben. An ihn haben sich bald auf demselben Boden der Familie oder des Hauses andere für die übrigen Verhältnisse der Verwandtschaft und der häuslichen Abhängigkeit angeschlossen.

So dürfen wir die Familie und das Haus als den Ursitz des Gattungsnamens für die Person bezeichnen, und an diesen Anfang knüpft auch die weitere Geschichte desselben an. Von der Familie und dem Hause sind die Namen auf andere Verhältnisse übertragen; die Verhältnisse, die man hier vor Augen hatte, haben das Vorbild sowohl für die ethische Erfassung als die sprachliche Bezeichnung der ihnen nahe kommenden ausser dem Hause abgegeben, in derselben Weise wie die Verfassung des Hauses geschichtlich als Prototyp der staatlichen Gemeinschaft verwandt worden ist. Ein in dieser Richtung von mir angestellter Vergleich, der bei ausgedehnteren Sprachkenntnissen sicher-

und Pfleger, Od. VII. 186, VIII. 11, 26, 97, 387, 536, Ilias VII. 385, XI. 587.

lich eine noch viel reichhaltigere Ausbeute abgeworfen haben würde, hat für mich diese Thatsache über allen Zweifel erhoben, es gibt kaum ein Verhältniss des Hauses und der Familie, für das ich nicht diese analoge Uebertragung hätte nachweisen können.*)

Die meisten der aus dieser Quelle stammenden Anredeformen haben nur eine particuläre Geltung erlangt, sei es für gewisse Gegenden, sei es für gewisse Stände oder Verhältnisse, einige von ihnen dagegen sind allgemeine Anredeformen geworden, allgemein sowohl in Bezug auf

---

*) Die Verhältnisse der Verwandtschaft. Vater, Väterchen: als trauliche Anrede bei Homer im Munde des Telemach an die alten Diener des Hauses — bei den Russen die Anrede Vater selbst an den Kaiser. In der kirchlichen Sprache papa (πάπας) Heiliger Vater, saint père für den Papst, pater, père für den Mönch. Mutter, Mütterchen: als trauliche Anrede an die treuen weiblichen Dienstboten bei Homer — bei uns im gemeinen Volk ebenso in Frankreich Anrede an alte Frauen — Bezeichnung der Nonne als mère. Sohn, Tochter: Anrede der ältern Personen an jüngere bei Homer — auch bei uns in Deutschland, z. B. im Plattdeutschen: myn Söön, myne Dochter — Kind: bei Homer — als Anrede des Lehrers an den Schüler vorgezeichet in den Gesetzen des Manu II. 15 — das französische garçon. Bruder: das ital. fra von frater für den Mönch. Der ältere Bruder (senior): signor, seigneur, señor, monseigneur, sieur, monsieur, sir, sire, bei den Chinesen sianseng (= der Erstgeborene) als allgemeine höfliche Anredeform. Schwester: im Briefstyl der Monarchen — soeur für die Nonne — »gute Schwester«, als Anrede an die Frau in den Gesetzen des Manu II. 129. Vetter: Vetter und Bruder im Briefstyl der Monarchen. Onkel und Tante: im Plattdeutschen als »Ohm«, »Möke«, »Mö« dem Eigennamen der gemeinen Leute angehängt, s. Doornkaat-Koolmann, Wörterbuch der ostfries. Sprache.

Die Verhältnisse des Hauses. Von dominus: die Bezeichnung der Geistlichen in Italien und Holland mit domine — der Frauen mit domina, dama, dame, madame, donna, doña, Diminutiv: damigella, demoiselle, mademoiselle.

ihr geographisches mit dem Sprachgebiet zusammenfallendes Geltungsgebiet als in Bezug auf ihre persönliche Anwendbarkeit, welche im Laufe der Zeit auf alle Klassen der Gesellschaft ausgedehnt worden ist.

Die romanischen Völker haben ihre Ehrennamen den Verhältnissen des Hauses entlehnt und zwar für das männliche Geschlecht der angesehenen Stellung des ältern Bruders: Senior (siehe die obige Note), für das weibliche theils dieser (die Femininalendungen z. B. Signora, Señora), theils der Stellung der Hausherrin: domina (siehe daselbst). Unter den germanischen Völkern bildeten die Engländer von dem auch in andern Sprachen viel benutzten lateinischen magister (italiänisch maéstro, französisch maître, maîtresse, deutsch Meister) ihr master für den Mann, mistress für die Frau, miss für die Unverheirathete. Die übrigen germanischen Sprachen haben zur Bezeichnung des männlichen Geschlechts »Herr«, was nach der herrschenden Etymologie von hêriro, dem Comparativ von hêr = Hehr, abstammen soll, also den Hervorragenden bedeutet*), zur Bezeichnung des weiblichen »Frau«, was die Etymologen mit »Froh« »Frouwe« (= die Froh-

*) So die Wörterbücher von Grimm, Weigand u. a. Anderer Ansicht ist L. Geiger, Ursprung und Entwicklung der menschlichen Sprache und Vernunft B. 1 (Stuttg. 1868) S. 330 fl., der es in Zusammenhang bringen will mit dem Verhältniss des älteren Bruders, dessen ausgedehnte sprachliche Verwendung zur Bezeichnung einer hervorragenden Stellung er durch eine grosse Fülle von Wendungen in den verschiedensten Sprachen nachweist.

machende, die Beglückende) in Verbindung bringen, und für die Unverheirathete das Diminitivum von Frau »Fräulein«, früher »Jungfrau, Jungfer«. Charakteristisch ist, dass sämmtliche modernen Sprachen das Moment der Ehe beim männlichen Geschlecht nicht betonen, der Mann ist stets »Herr«, der verheirathete wie der unverheirathete, für seine Stellung ist die Ehe ohne Bedeutung. Wohl aber für das weibliche: die Unverheirathete wird anders benannt als die Verheirathete. Die Ehe bildet die Bestimmung des Weibes, darum die Betonung derselben bei der Verheiratheten und darum die Benennung der Unverheiratheten nach dieser ihrer Bestimmung als künftige, werdende, heranwachsende Frau (Frau: Fräulein, Jungfrau, Jungfer; Dame: Demoiselle; Madame: Mademoiselle; Mistress: Miss). Während für sie das Diminitivum, wird für das männliche Geschlecht der Comparativ verwandt, (Senior für die romanischen Sprachen, heriro in der deutschen, magis-ter in der englischen), das Ehrenprädikat des Mannes besteht darin, dass er mehr ist als andere, das des Weibes darin, dass sie Ehefrau ist oder werden wird. Alle diese Ausdrücke heben das Moment der socialen Stellung hervor im Gegensatz des von der Höflichkeit beanstandeten rein geschlechtlichen (Mann, Weib, Mädchen).

Sämmtliche Ehrennamen bildeten einst das Vorrecht hervorragender Personen, bei uns in Deutschland z. B. kam die Anrede Herr und Fräulein noch bis in das dreizehnte Jahrhundert hinein nur fürstlichen Personen zu. Was in-

zwischen aus ihnen geworden ist, ist bekannt, heutzutage ist auch der Geringste »Herr« geworden, und das einstige Prädikat für Fürstentöchter »Fräulein« trifft man heutzutage selbst auf Briefen an Dienstmädchen. Es ist der demokratische Zug der Zeit, einer der Belege für meine obige Behauptung von der allmählichen Verallgemeinerung der Höflichkeitsformen — die untern Schichten der Gesellschaft drängen stets nach oben. Sie findet ihr Gegenstück in der der staatlichen Ehren (Titel, Orden). Der Ausfall muss dann in anderer Weise gedeckt werden, der Staat creirt neue Orden und Titel, niedere oder höhere, und die Gesellschaft hilft sich, indem sie den Ehrennamen auszeichnende Prädikate hinzufügt, Frau und Fräulein in den bessern Ständen bekommen »gnädig«, jetzt bereits »gnädigst« vor dem Namen, und es wird nicht lange dauern, so wird das »allergnädigst« folgen.

Nur bei einer Art der Anrede ist diese sociale Verallgemeinerung durch den Sprachgebrauch ausgeschlossen, es ist

c. der Staatsname (Titel).

Seine Verleihung bildet das Reservatrecht der Staatsgewalt*), und wenn man, wie es wünschenswerth ist, sämmtliche zur Anrede der Person dienenden Worte unter den gemeinsamen Nenner: Namen bringen will, so ist Staatsname für den Titel der zutreffende. In welchem

*) Ueber die Kirche und Wissenschaft s. S. 533.

Maasse auch er seiner eigentlichen Bestimmung zur Bezeichnung des Amts zu dienen, entfremdet worden ist und eine darüber weit hinausgehende sociale Bedeutung angenommen hat, ist oben (S. 529 fl.) ausgeführt.

d. Der Begriffsname (die hypostasirende Bezeichnung der Person).

Die bisherigen Anredeformen sind persönliche, sie bezeichnen die Person als Person, diese vierte und letzte Anredeform lässt die Vorstellung der Person fallen, die Person bleibt bei ihr keine Person mehr, sondern sie wird ein Abstractum, ein Begriff. Person und Eigenschaft tauschen ihre Rollen, die Eigenschaft wird in Gedanken von ihr abgelöst, hypostasirt, zum Subject erhoben. Der Begriff der Hoheit, Erhabenheit nimmt in der »Majestät« persönliche Gestalt ein, wird Fleisch und Blut, die Person ist in dem Maasse von dieser Eigenschaft erfüllt, dass sie sich mit ihr vollständig deckt: die wandelnde Majestas oder, um den Ausdruck von Shakespeare zu gebrauchen: »jeder Zoll ein König.«

Dichter sind es gewesen, die zuerst sich dieser höchst ausdrucksvollen und beredten Wendung (Metonymie) bedient haben, um den Gedanken auszudrücken, dass eine Person ganz und gar von einer Eigenschaft durchdrungen sei: statt der Person nannten sie die Eigenschaft, deren Incarnation sie ist.*) Der Gedanke, diese Wendung aus

*) In der Prosa bedienen wir uns dafür der Wendung »lauter«: »lauter Liebe und Güte« — die Person geht ganz in Liebe und Güte

der dichterischen Sprache in den Curialstyl zu übertragen, gehört meines Wissens den späteren römischen Kaisern an. Ihre Vorgänger hatten die Welt mit dem Titelwesen beschenkt (S. 531), sie ihrerseits fügten noch diese Erfindung hinzu, an der sie ausser sich auch ihre höchsten Beamten Theil nehmen liessen.*) Vom byzantinischen Hofe ward dieselbe auf die germanischen verpflanzt, zuerst an den des Theodorich, um dann bei den modernen Völkern eine Verwendung zu finden, welche über ihren ursprünglichen Zweck und Bereich weit hinausging.

Ich unterscheide zwei Arten derselben: die officielle und die sociale. Erstere umfasst den Gebrauch, den Staat, Kirche und Wissenschaft von dieser hypostasirenden Bezeichnung der Person gemacht haben.**) Letztere bildet

---

auf, ihr ganzes Wesen ist Liebe und Güte. Eine Metonymie der juristischen Kunstsprache enthält die Bezeichnung des Eigenthums als res corporalis von Seiten der römischen Juristen — Recht und Sache decken sich so vollständig, dass statt des ersteren letztere genannt wird, nur dass hier nicht statt des Sinnlichen das Uebersinnliche, sondern statt des letzteren ersteres genannt wird.

*) Wendungen der Kaiser für sich selber: nostra majestas, celsitudo, culmen principale, serenitas, mansuetudo, clementia, tranquillitas — für die höchsten Beamten: tua eminentia, excellentia, magnificentia, providentia, celsitudo, spectabilitas u. a. Die meisten der letzteren haben sich noch heutzutage in Staat, Kirche, Universitäten erhalten.

**) Der Staat für die Bezeichnung der Landesherrn und der höchsten Staatsdiener: Majestät, Hoheit, Durchlaucht, Excellenz (zur Zeit der Renaissance in Italien noch Anredeform der Fürsten — die Devalvation der Ehrenprädikate wiederholt sich auch an dieser Anredeform). Die Kirche: Heiligkeit, Eminenz, bischöfliche Gnaden (früher dominatio vestra). Die Wissenschaft: Magnificenz

eine höhere Stufe des Titels, für die mittleren und unteren Stufen der staatlichen, kirchlichen, wissenschaftlichen Hierarchie wird die persönliche Bezeichnung beibehalten, die höheren Stellungen erhalten, wie im byzantinischen Curialstyl, die unpersönliche, welche die Höhe und Erhabenheit derselben kennzeichnen soll. Aber gerade dies erregt die Eifersucht der diesen höchsten Schichten zunächst stehenden Classen der Gesellschaft. Kann ein Fürst, ein hoher Beamter zum Abstractum erhoben werden, warum nicht auch eine angesehene Privatperson? Was die Sprache für jene vermag, kann sie auch für diese. Und so ward dann das gegebene Beispiel imitirt, alle modernen Sprachen bildeten ihre abstracten Substantiva zur Bezeichnung der Person: die italienische von signor vostra signoria, die spanische von merces vuestra merced*), die französische votre grâce, (früher signorie), die englische von Lord your Lordship, von worth Worship, die deutsche Gnaden, Herrlichkeit, Wohlweisheit, Würden**), ja sie ist selbst vor der sprachlichen Unnatur nicht zurückgeschreckt, Adjectiva zu diesem Zweck zu verwenden:

(Rektor oder Prorektor der Universität), Spektabilität (Dekan der Fakultät).

*) Nach mir von sachkundiger Seite gewordenen Mittheilung stammt daher das unserm deutschen Sie entsprechende spanische Usted (geschrieben Vd): es enthält von vuestra die Anfangs-, von merced die Schlussbuchstaben.

**) Für Geistliche, mit Abstufungen: Ehrwürden, Wohlehrwürden, Hochwohlehrwürden, Hochehrwürden, Hochwürden. Viele Abstracta im Ungarischen, z. B. Grösse, Erhabenheit, Ansehnlichkeit, Herrschaft, Gnade u. a. m.

Ew. Wohlgeboren, Hochwohlgeboren etc., man könnte ebenso gut sagen: Ew. Gross, Schön, Gelehrt.

Auch für diese Art der Bezeichnung der Person kennt die Sprache meines Wissens keinen besondern Ausdruck, und doch thut ein solcher noth. Ich halte den oben von mir gebrauchten: Begriffsname für zutreffend. Die Person hört für die Vorstellung auf Person zu sein, sie wird zum Begriff erhoben. In sprachlicher Beziehung verbinden sich mit dem Begriffsnamen folgende zwei Eigenthümlichkeiten. Zuerst die Indifferenz desselben gegen die Verschiedenheit der Geschlechter. Das Geschlecht kann in dem Begriffsnamen, in dem die Person sich selber aufgegeben hat, nicht mehr unterschieden werden, die Prädikate Majestät, Excellenz etc. sind für beide Geschlechter gleich. Die drei übrigen Stufen der Namen differenziren sich nach dem Geschlecht, auf dieser letzten ist der Unterschied gänzlich überwunden, die Flucht der Person vor dem Natürlichen ist vollständig ausgeführt. Die zweite sprachliche Eigenthümlichkeit ist die Verbindung der Pronomina possessiva mit dem Begriffsnamen, womit ich einen Punkt berühre, auf den ich unten bei Gelegenheit der Syntax der Höflichkeit zurückkommen werde.

2. Die Erhebung der fremden Person — die epitheta ornantia.

In der brieflichen Anrede pflegen wir dem Namen des Angeredeten gewisse stereotype Prädikate hinzuzufügen und zwar nach Verschiedenheit des persönlichen Verhält-

nisses bald solche, welche die Achtung, Verehrung, Devotion, bald solche, welche das Wohlwollen, die Freundschaft, Liebe ausdrücken.*) Beide sind der Sitte zufolge obligat**) — die Beschränkung der Anrede auf den Namen würde eine Grobheit enthalten. Und nicht minder ist es die Beachtung des persönlichen Verhältnisses dabei — sich einer fernstehenden Person gegenüber der Wendungen des Wohlwollens zu bedienen, würde eine eben solche Ungehörigkeit enthalten, als einem Freunde gegenüber der der Hochachtung oder Verehrung. Das Verhältniss, wie es zwischen beiden Personen besteht, soll in der Anrede seine Signatur erhalten, man könnte dieses Stück der Umgangsformen als die reflectirende Höflichkeit bezeichnen — der Redende hält dem Angeredeten einen Spiegel vor, der ihm sein eigenes Bild im vortheilhaftesten Licht zurückwirft.

Schon bei Homer finden wir die Sitte in ausgebildetster Gestalt. Kein König oder Held wird ohne ehrende Prädikate zu seinem Namen angeredet***), und Homer bedient

---

*) Wendungen der ersteren Kategorie: hochgeschätzt, geehrt, hochgeehrt, hochzuverehrend, verehrt — der zweiten: lieb, werth, theuer. Die ersteren sind absoluter, die letzteren relativer Art, jene sagen aus: was die Person an sich, diese: was sie dem Redenden ist.

**) Auch in diesem Punkt hat die Sitte vielfach die Gestalt der reglementirten Höflichkeit (S. 492) angenommen. Beispiel: die officiell vorgeschriebenen Anredeformen an den Landesherrn bei Eingaben an denselben: Grossmächtigster — Allerdurchlauchtigster u. s. w. Früher auch bei Anreden an die Behörden.

***) Die bekannten Beispiele: Edler Laertiade, erfindungsreicher

gebende anzusehen ist, erfordert zu haben, dass der Redner angesehenerer Personen, mochten sie anwesend oder abwesend sein, nicht gedachte, ohne ihrem Namen ein ehrenvolles Prädikat hinzuzufügen oder in Ermanglung desselben sie wenigstens mit der Phrase: quem honoris causa nomino abzufinden. In der späteren Kaiserzeit ging man sogar soweit, das dem Kaiser gebührende Prädikat sacer auf alles auszudehnen, was mit ihm in Verbindung stand (z. B. sacrum cubiculum, rescriptum), und wir sind heutzutage darin noch ungleich weiter gegangen. *)

Unsere heutige Sitte hat die epitheta ornantia, von officiellen und solennen Anlässen abgesehen **), auf den

*) Wir haben diese Wendungen nämlich aus dem Curialstyl (Beispiele: Allerhöchste Entscheidung, Gnadenbezeugung u. s. w. — Hohes Rescript u. s. w.) in den Höflichkeitsstyl des gewöhnlichen Lebens übertragen (Beispiele: die werthen Angehörigen — die verehrte Frau Gemahlin — Ihre freundliche Zusendung, Einladung — im Briefstyl: Ihr geehrtes Schreiben, im kaufmännischen Styl sogar: Ihr Geehrtes als Bezeichnung für den Brief). Gegenstück die Anwendung von Prädikaten, welche nur für den Redenden Sinn haben, auf Akte von ihm, z. B. gehorsamstes Gesuch, submisseste Eingabe, ergebenste Mittheilung. Wie sehr selbst diese Sonderbarkeit im Wesen der Höflichkeit begründet sein muss, ergibt der Vergleich mit der chinesischen Höflichkeitssprache. Die Etikette verlangt bei den Chinesen, dass man sich nach dem werthen Namen, dem hohen Range, den kostbaren Lebensjahren u. s. w. erkundige, während der Redende allen diesen Dingen in Bezug auf sich selber herabsetzende Prädikate hinzufügt (s. Nr. 3).

**) In dieser Hinsicht nimmt wohl der lateinische Curialstyl der akademischen Behörden die erste Stelle ein, die Diplome derselben kennen nur Superlative. Jeder Doctor ist vir doctissimus, auch der Bürgerliche nobilissimus und selbst praenobilissimus, und bei Ehrendiplomen und tabulae gratulatoriae häufen sich die sämmtlich im Superlativ gehaltenen Prädikate, dass man glauben möchte, die ganze

Briefstyl eingeengt und ihnen auch in dieser Anwendung einen ungleich knapperen Raum angewiesen, als sie früher einnahmen*).

Im Bisherigen ist ausschliesslich von den epitheta ornantia die Rede gewesen, und mit ihnen und den in der vorhergehenden Nummer behandelten substantivischen Anredeformen ist dasjenige, was die Höflichkeitssprache der europäischen Völker für den in der Ueberschrift der gegenwärtigen Nummer namhaft gemachten Gesichtspunkt der Erhebung des andern Theils darbietet, im Wesentlichen erschöpft. Die Höflichkeitssprache einiger ostasiatischer Völker fügt noch einen weiteren Beitrag hinzu. »Die Ja-

---

lateinische Sprache sei zu dem Zweck geplündert worden — eine Razzia auf dem Gebiete der Sprache! — und die Vorsehung habe das ganze Füllhorn von guten Gaben auf ein einziges Haupt entleert. Die akademische Höflichkeit will es einmal so — man muss ihr den Ruhm lassen, dass sie das Aeusserste in dieser Beziehung geleistet hat.

) Es ist zu unterscheiden die Aufschrift auf dem Briefe und die Anrede im Briefe. In früherer Zeit scheinen beide gleich gewesen zu sein — der Adressat sollte auch vor der Welt gefeiert werden! — und diese Sitte scheint sich noch bei einigen Völkern in einem gewissen Umfang behauptet zu haben (z. B. in Ungarn, wo man noch Briefe an den »grossen, ansehnlichen« u. s. w. Herrn addressirt, der Vater den Sohn als »Hoffnungsvollen« titulirt — auch in Italien z. B. »Illustrissimo«), während man bei uns auf den Brief nur noch das Geborensein (Wohlgeboren u. s. w.) betont. Bei den Engländern ist sie in dieser Beziehung ausserordentlich complicirt, ich habe eine Liste von nicht weniger als acht Abstufungen vor mir liegen. Die richtige Wahl der nach Verschiedenheit, Stand und Berufsart u. s. w. äusserst mannigfaltigen Epitheta ornantia bei der brieflichen Anrede erforderte früher ein eignes Studium, heutzutage kann man mit den wenigen oben (S. 677 Note) genannten Achtungsprädikaten das Bedürfniss vollständig bestreiten.

vanen und wohl noch manche andere ihnen verwandte Völker, sowie die Siamesen haben für Körpertheile, Angehörige, Geräthe etc. je drei Ausdrücke: einen allgemeinen, einen demüthigen und einen ehrenden, letzterer wohl meist dem Sanskrit oder Pâli entlehnt, und bei den Japanern gibt es für einen Theil der gebräuchlichsten Verben (essen, trinken, kommen, gehen, geben, nehmen, singen u. s. w.) bescheidene und ehrende Synonyma«*). Es dürfte das Aeusserste des Raffinements sein, zu dem es die Höflichkeit in der Verwendung oder richtiger der Misshandlung der Sprache für ihre Zwecke je gebracht hat — drei, beziehungsweise zwei besondere Sprachen statt der naturgemässen einen! — ich wüsste nicht, was hier noch übrig bliebe.

3. Herabsetzung von sich und dem Seinigen.

Sie bildet das Gegenstück zu dem Vorhergehenden, aber nicht das Correlat desselben — man kann einen Andern noch so sehr erheben, ohne sich selber herabsetzen, die fremde Grösse bedarf nicht der eignen Erniedrigung als Schemel. So haben auch die Griechen und

*) Der ganze Satz im Text ist wörtlich den Mittheilungen des Herrn Baron von der Gablentz entlehnt, dem ich, wie ich bereits früher (S. 491) bemerkt habe, für meine Untersuchungen die werthvollste Unterstützung verdanke. Ein vereinzeltes Seitenstück zu den Höflichkeitsverben der Japanen gewährt unser deutsches Wort geruhen (mittelh. gerûchen, geruochen, von alth. ruocha, ruohha = Sorgfalt, Sorge, Berücksichtigung), dessen sich der heutige Sprachgebrauch nur für die Entschliessungen der Landesherrn bedient, S. 428 Note.

Römer die Sache angesehen, in ihrer Höflichkeitssprache finde ich auch nicht die leiseste Spur jener unwahren und widerwärtigen, von wirklicher Bescheidenheit weit entfernten Selbsterniedrigung, zu der sich die der ostasiatischen und leider auch die der modernen europäischen Völker hat verleiten lassen; ihr würdiges Selbstgefühl und ihr Freiheitssinn schützte sie dagegen. Läge hier lediglich die servile Weise einzelner Individuen vor, so würde die Höflichkeit die Verantwortung dafür von sich ablehnen können, aber sie hat dasjenige, was jene zuerst erdacht und aufgebracht hat, angenommen, ihm den Stempel der Höflichkeitsformen aufgeprägt und damit die Mitschuld auf sich geladen.

Den äussersten Grad hat diese Verirrung der Höflichkeit meines Wissens bei den Chinesen erreicht. Es ist Gebot der chinesischen Höflichkeit, alles, was den Redenden selber betrifft, herabzusetzen. Er selber ist schlecht, gering, dumm, in Berücksichtigung seiner Dummheit bittet er, wenn er selber und der Andere ein studirter Mann ist, letzteren um Belehrung. Sein Name ist »gering«, seine Heimath »armselig«, seine Stellung »bescheiden«, seine Lebensjahre sind »unverdientermassen verlebt«, seine Angehörigen »klein, gering, dumm«, was er vorsetzt, ist des Gastes nicht würdig, wenn er einen Stuhl anbietet, entschuldigt er sich wegen der Dreistigkeit: »wie darf ich es wagen«? In Japan muss der Redende, wenn er von sich, dem Seinen und den Seinigen spricht, selbst bei den

schmerzlichsten Veranlassungen lächeln — das Lächeln der Scham, dass er genöthigt ist, über ein so unbedeutendes Wesen wie sich selber Worte zu machen.

So weit hat es die abendländische Höflichkeit allerdings nicht gebracht. Zunächst verlangt sie nicht, dass man die eigenen Angehörigen preisgebe, nur bei Kindern pflegt man sich auch bei uns wohl, wo man den Ton der Vertraulichkeit anschlagen darf, herabsetzender, nicht ernstlich gemeinter Bezeichnungen zu bedienen. Im Uebrigen gilt es bei uns gerade umgekehrt als Gebot der guten Sitte, missbilligende Urtheile über die Seinigen, selbst wenn sie noch so gerechtfertigt sind, fremden Personen gegenüber zu unterdrücken. Auch die Herabsetzung von sich selber und von dem Eigenen bewegt sich im Allgemeinen in gemessenen Grenzen, die über das Mass der Bescheidenheit (No. 4) nicht erheblich hinaus gehen.*)

Aber einen Punkt gibt es allerdings, wo sie dies Mass weit überschritten hat, und zwar meines Wissens in allen

*) Beispiele derartiger Redewendungen aus der deutschen Sprache. Herabsetzung von sich selber: meine Wenigkeit, nach meinen schwachen Kräften, nach meinem dummen Verstande, nach meiner schwachen Einsicht u. s. w. Von dem Eignen: Formen der Einladungen (zu einem Löffel Suppe, zu einem Glase Wein, einem bescheidenen, einfachen, frugalen Essen u. s. w.) — Bitte »vorlieb zu nehmen« — Entschuldigungen, Selbstanklagen guter Hausfrauen in Bezug auf die Güte der vorgesetzten Speisen u. s. w. In China sind letztere, die bei uns jedenfalls nicht zum guten Ton gehören, schlechthin obligat, der Gast hat darauf zu erwidern: es sei viel zu köstlich, er wage es nicht anzunehmen, er bedauere, dass der Wirth sich um seinetwillen so in Unkosten gesetzt habe u. s. w.

modernen Sprachen, es ist, wenn ich es kurz bezeichnen soll, ein Stück Bedientensprache, das die allgemeine Höflichkeitssprache in sich aufgenommen hat.

Wenn man sich durch das Zeugniss der Sprache leiten lassen wollte, so möchte man glauben: die moderne Welt habe keine vollendetere Verwirklichung des Gedankens der Höflichkeit gekannt als die Unterwürfigkeit des Bedienten, bei ihm habe sie sich in die Schule begeben, um das Vorbild, das er ihr gab, nachzuahmen, und sie habe daher für die Versicherung der Achtung keinen prägnanteren Ausdruck gefunden als die Selbstbezeichnung als Bedienter, Diener, Sklav.*) Dem entsprechen auch die sonstigen Wendungen, sie bleiben der Vorstellung des Bedientenverhältnisses treu.**) Manche der noch heutzutage im

*) Die von dem lateinischen servus gebildeten Ausdrücke der romanischen Sprachen: ital. servo, franz. serviteur, span. servidor mit entsprechenden Zusätzen: devoto, devotissimo, ubbedientissimo, umilissimo — très humble u. s. w., der Spanier fügt am Schluss des Briefes zu dem S. S. S. (su seguro servidor) noch hinzu Q. B. S. M. (= que besa sus manos = welcher Ihnen die Hand küsst). Im Deutschen ist an die Stelle des einst auch üblichen »Sklave und Knecht« der »Diener« getreten (mündliche Grussform: Ihr Diener — in Briefen in der Unterschrift: Ihr gehorsamster Diener).

**) Ich stelle die Liste derjenigen zusammen, welche sich in der deutschen Sprache vorfinden, der Leser wird sich daraus überzeugen, wie tief die Vorstellung des Bediententhums sich unserer Sprache imprägnirt hat. Das Wort Dienstfertigkeit — einen Diener machen (den Hut ziehen) — seine Aufwartung machen (der Aufwärter ist Diener) — die Herrschaften (als Bezeichnung einer Mehrheit angeredeter Personen) — die Phrasen: zu dienen — womit kann ich dienen? — zu Befehl — was steht zu Befehl, was befehlen Sie? — ich lege mich ihnen zu Füssen, küsse die Hand u. s. w. Dem Abhängigkeitsverhältniss des Gewerbs- oder Geschäftstreibenden, der

Munde der modernen Völker üblichen Bedientenphrasen bleiben hinter den Probestücken, mit denen der Orient aufwarten kann (z. B. die Anrede auf Java an den König: Staub Deiner Füsse, Sohle Deines Fusses, an einen hohen Beamten: unter Deinen Füssen) wenig zurück; unser »Ersterben in tiefster Unterthänigkeit« kann es mit jedem derselben aufnehmen — der geringste Grieche und Römer aus der guten Zeit würde sich geschämt haben, solche Worte in den Mund zu nehmen.

4. Bescheidenheitsphrasen.

a. Bei Aeusserung einer Ansicht. Ausdruck derselben in zweifelnder, hypothetischer oder rein subjectiv gehaltener Form. Wendungen dafür im Griechischen: ἄν mit dem Optativ; im Lateinischen: esse videtur (bei den römischen Juristen ganz stehend, bei Cicero noch gesteigert zum esse videatur, was in Rom keinen Anklang fand), der conjunctivus potentialis: hoc confirmaverim, vix, paene dixerim; entsprechend im Deutschen: es möchte, dürfte, könnte etc. Die abschwächenden Partikeln, die man geradezu als die Höflichkeitspartikeln bezeichnen könnte: doch, doch wohl, etwa, vielleicht, schwerlich, kaum. Die einst üblichen Formeln: nach meiner unmaassgeblichen Ansicht, unvorgreiflichen Meinung, mit gütigem Wohlnehmen

---

»den geehrten Herrschaften« in öffentlichen Blättern oder beim Abschied sein Geschäft empfiehlt, ist entnommen der Ausdruck der Umgangssprache »sich empfehlen« und »Empfehlung« im Sinne des Grusses.

u. s. w. Die Bitte um Erlaubniss zur Aeusserung der Ansicht: wenn Sie mir die Bemerkung verstatten wollen — halten zu Gnaden u. a. m.

b. Bei Stellung einer Bitte. Die direkte Stellung der Bitte gilt der Bescheidenheit zu dreist, sie bittet erst noch um die Erlaubniss, sie stellen zu dürfen (wenn ich bitten darf — darf ich bitten? der Chinese: darf ich es wagen?), oder sie schickt eine Entschuldigung voraus (z. B. die Anrede an Jemanden, dem man auf der Strasse um den Weg frägt: »um Vergebung — um Entschuldigung etc.«). Stellung der Bitte auf das Wohlwollen (wollen Sie wohl so gut — so freundlich sein — die Güte — Gewogenheit u. s. w. haben?) — Hinzufügung des Vorbehalts, dass es dem Andern keine »Ungelegenheit«, keine »Mühe« macht, dass es ihn »passe«, — Herabsetzung des Inhalts der Bitte auf ein Minimum (der Quantität nach: »ein wenig Wasser einschenken« — der Zeit nach: »mir eben die Sache reichen« — einmal zu mir kommen, — das französische: venez un peu). Der Andere ist vielleicht nicht geneigt oder nicht in der Lage, die Bitte zu erfüllen, darauf zielt die sonst kaum zu erklärende negative Fassung der Bitte (Haben Sie nicht gesehen, ob etc. Können Sie mir nicht sagen?) — die Stellung der Bitte auf sein Können (Können Sie mir nicht sagen?) — die Hinzufügung der Zweifelspartikeln vielleicht, etwa u. a. — die Benutzung des Conjunctivus potentialis (Würden Sie wohl so freundlich sein?).

c. Bei einer Aufforderung. Vermeidung des Imperativs, Vorbehalt des fremden freien Entschlusses. Römische Form: si vobis videtur bei der Aufforderung zur Abstimmung an das Volk, französische: s'il vous plait, deutsche: wenn es Ihnen gefällig ist, wenn es beliebt und entsprechende in allen anderen Sprachen. Vertauschung des Sollens mit Können selbst in Verhältnissen, in denen man befehlen kann, z. B. bei Weisungen an Dienstboten (Sie können einmal oder gar: Sie könnten wohl zum Kaufmann gehen).

d. Reflex der Ehre vom andern Theil. Dem Höflichen gereicht jede Berührung mit dem andern Theil »zur Ehre«. Er hat die Ehre gehabt, ihn zu sehen, er beehrt sich ihn einzuladen, bittet sich von ihm die Ehre seines Besuches aus; wenn er selber eingeladen wird, hat er die Ehre der Einladung zu folgen; geht er von dannen, so hat er die Ehre sich zu empfehlen, am Schluss des Briefes die Ehre zu sein etc., kurz überall und überall die Ehre. Glücklicherweise ist das Verhältniss gegenseitig. Im Verhältniss der Vertraulichkeit oder der Herabsetzung tritt an die Stelle der Ehre »das Vergnügen, die Freude«.

5. Höflichkeitsphrasen der Gefälligkeit.

Die Gefälligkeit ist eine sehr reichhaltige Quelle von Höflichkeitsphrasen, sie entfacht einen wahren Wetteifer von Höflichkeit, bei der persönlichen Berührung vorzugsweise auf Seiten desjenigen, der sie empfängt, im brieflichen Verkehr vorzugsweise auf Seiten desjenigen, der

sie erweist. Letzterem gereicht es zur »besonderen Genugthuung, Befriedigung«, den Wunsch des Andern erfüllen oder ihm ungebetenermassen einen Dienst erweisen zu können; handelt es sich um Beantwortung einer Anfrage, so »verfehlt, ermangelt er nicht, beeilt er sich etc.«, womit er seiner Handlung den Stempel des Geflissentlichen (S. 570) ausdrückt. Die üblichen Phrasen auf der andern Seite lassen sich auf vier Gesichtspunkte zurückführen: Zurückweisung der Gefälligkeit aus Scheu, den Andern zu bemühen (»bemühen Sie Sich nicht«), Annahme derselben mit beschönigenden Redensarten (»mit Ihrer gütigen Erlaubniss« — »sich die Freiheit nehmen, so frei sein«), Anerkennung der wohlwollenden Gesinnung des andern Theils (eine Menge von Phrasen: »gar zu gütig — äusserst liebenswürdig — aufmerksam« etc.) Anerkennung der daraus sich ergebenden Verpflichtung zum Dank (»sehr verbunden — verpflichtet« etc.).

Bei einigen Völkern, z. B. den Spaniern, dehnt die Höflichkeit die Verpflichtung zur Gefälligkeit sogar soweit aus, dass man dem Andern die Sachen, an denen er Gefallen findet, zur Verfügung stellen muss, die er selbstverständlich aber nicht annehmen darf — ein schlagender Beleg dafür, dass man die Sprache der Höflichkeit kennen muss, um sie zu verstehen (S. 659).

6. Versicherung der Gesinnung.

Die obligate Schlussformel der Briefe. Sie entspricht der Anredeform, und der Gegensatz zwischen Achtung und

Wohlwollen, der die Wahl jener bestimmt, ist auch für sie massgebend, den Prädikaten: hochgeehrt, hochzuverehrend entsprechen die Wendungen: hochachtungsvoll, mit grösster, ausgezeichneter Hochachtung — tiefster Verehrung — Ehrfurcht — Devotion — Unterthänigkeit, den Prädikaten des Wohlwollens: lieb, theuer etc. die Versicherung der Treue, Anhänglichkeit etc., die Formel: der Ihrige, bei Souverainen das: in Gnaden gewogen, wohlgeneigt — früher: wohlaffektionirt. Die Phrase der »Ergebenheit« kommt in beiden Verhältnissen vor. Eine Steigerung der Schlussformeln der ersten Art enthält die Bitte um Genehmigung der Versicherung der Hochachtung (die stehende französische Formel: Agréez, Monsieur, l'assurance, l'expression etc., noch höflicher: veuillez agréer).

7. Die Bewillkommnungsphrasen.

Ausdruck der Freude über das Wiedersehen und Erkundigung nach dem Befinden — in der Höflichkeitssprache der verschiedenen Völker in mannigfaltigster Weise variirt.*)

*) Unsere eigenen darauf gerichteten Höflichkeitsphrasen bedürfen nicht der Angabe, dagegen führe ich die einiger anderer Völker an. Beispiele der ersten Kategorie. Bei den Chinesen Ausdruck des Bedauerns, den Andern so lange nicht gesehen zu haben, selbst in die Form der Anklage gebracht (»Sie haben mir lange den Rücken gekehrt«), Versicherung, dass man sich sehr nach ihm gesehnt habe (»Ich habe oft an Sie gedacht«) — man sieht auch hieraus wieder: den Chinesen sind wir in Bezug auf die Höflichkeit lange nicht gewachsen. Bei den Ungarn die Formel: Gott hat Dich gebracht. Beispiele der zweiten Kategorie. Erkundigungsformel der Tataren: Steht Dein Zelt auf einem Hügel? Bei den alten Indern

8. Abschiedsphrasen.

Zwei Klassen. Bei der einen hat der Redende sich selber im Auge, sein eigenes Interesse (der Wunsch, den Andern wiederzusehen: auf Wiedersehen, à revoir — die Bitte um Erhaltung des Andenkens: Vergessen Sie mich nicht, oder der geneigten Gesinnung, der Sinn der Phrase: Ich empfehle mich Ihnen), bei der andern den andern Theil, unter welchen Gesichtspunkt insbesondere die guten Wünsche fallen, mit denen er ihn entlässt. Sie gehören der reichhaltigen Kategorie der guten Wünsche an, der ich mich im Folgenden zuwende.

9. Die guten Wünsche.

Sie enthalten den Ausdruck des Wohlwollens: des Interesses wie der Theilnahme (S. 550, 553), nicht der Achtung. Die Anlässe dazu sind ausserordentlich mannigfaltiger Art, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird.

Es sind zwei Wunschformen zu unterscheiden: die profane und die religiöse. Erstere scheint ihrem Ursprung nach dem Orient anzugehören, letztere dem Occident — die ursprünglichen Wunschformen der Griechen, Römer, Germanen sind sämmtlich profaner Art.

---

nach den Gesetzen des Manu (II, 127) nach Verschiedenheit der Kaste vier verschiedenen Erkundigungsformeln obligat: Il faut demander à un Brahmane en l'abordant, si sa dévotion prospère, à un Kahatriya, s'il est en bonne santé, à un Vaisya, s'il réussit dans son commerce, à un Soudra, s'il n'est pas malade, A. Loiseleur-Deslongchamps, Lois de Manu, Paris 1833.

a. Die profane Wunschform.

Sie charakterisirt sich positiv dadurch, dass sie ausschliesslich irdische Güter zu ihrem Inhalt hat, was aber allein noch nicht ausreicht, da die religiöse denselben Inhalt haben kann, negativ dadurch, — und dies ist das schlechthin unterscheidende Moment — dass sie die Verleihung nicht auf Gott zurückführt.

Eine Vergleichung der zu dieser Klasse gehörigen Wunschformen der verschiedenen Völker hat mir als Inhalt derselben folgende Güter ergeben: Wohlsein, Gesundheit, Kraft, Glück, Vergnügen, nicht aber, was hervorgehoben zu werden verdient: Reichthum und Wohlstand, Ansehn und Ehre, wobei der Gedanke zu Grunde liegen mag: diese muss der Mensch sich selber verschaffen, jene stehen ausser seiner Macht.

Das Wohlsein, Wohlbefinden, Wohlergehen.

Der bekannte Tischgruss: Ihr Wohlsein — die Abschiedsphrase: Leben Sie wohl,*) französisch: que bien vous en arrive, — das griechische χαῖρε**) (Bewillkommnungsgruss — die Freude das Symptom des Wohlbefindens).

---

*) Specialisirung des Wohlergehens in Bezug auf die Zeit (guten Tag, Morgen, Abend, gute Nacht), auf die körperlichen Verrichtungen (Schlaf — Appetit — Verdauung).

**) Ulfilas gibt das griechische χαῖρε mit Hails wieder. Hails bedeutete gesund, unversehrt. Dieser ursprüngliche Sinn ist heutzutage noch erhalten in dem Verbum heilen und dem Adjectiv heil (eine heile d. i. unversehrte Sache).

Gesundheit und körperliche Kraft.

Griech. υγίαινε (Abschiedsgruss), latein.: salve (Bewillkommnungsgruss), vale (Abschiedsgruss). Altdeutsch: hails (Bewillkommnungsgruss), der heutige Tischgruss: zur Gesundheit, à votre santé (daher die Wendung: eine Gesundheit ausbringen, porter une santé), bei Kranken: gute Besserung, griechisch καλῶς ἔχε — der Wunsch, mit dem man früher das Niesen begleitete: zur Genesung, zur Gesundheit, wohl bekomm' es etc.

Langes Leben.

Indisch: mögest Du lange leben (Gesetze des Manu II 125), ebenso chinesisch: die Langlebigkeit segnen.

Das Glück.

Bei manchen Völkern der normale Inhalt des Wunsches (z. B. bei den Tataren: möge das Glück auf Dich fallen — ähnlich bei den Finnen). Der Deutsche spart sich dies Glück für besondere Veranlassungen auf. *)

Das Vergnügen.

Es wird demjenigen mit auf den Weg gegegeben, der es aufsucht (»Viel Vergnügen — amüsiren Sie Sich gut«).

b. Die religiöse Wunschform.

Ihre Heimath ist der Orient, sie enthält den naturge-

*) Für Reisen: glückliche Reise — für Neujahr, Geburtstage, Verlobungen, Beförderungen. Nur bei den Bergleuten bildet Glückauf die allgemeine Grussform. — Der Ungar specialisirt das Glück, z. B. eine schöne Frau, einen branntweinigen Morgen, und um Weihnachten, wo die Schweine geschlachtet werden: einen speckigen, fleischigen Abend.

mässen Ausdruck der religiösen Anschauung der orientalischen, insbesondere der semitischen Völker. Dieser Art sind die Grussformen des alten Testaments (Gott sei Dir gnädig, 1 Mos. 43, 29, Jehova sei mit Dir, Richt. 6, 12, Jehova mit Euch, und die Antwort: Jehova segne Dich, Ruth 2, 4, Segen Jehovas sei mit Euch, wir segnen Euch im Namen Jehova's, Psalm 129, 8 — grüssen und segnen d. i. den Segen Gottes auf Jemanden herabflehen ist gleichbedeutend). Ebenso die arabische Grussform: salem alek (S. 650). Die religiöse Grussform ist durch die christliche Kirche auf das Abendland übertragen worden — die kirchliche Grussform: deus, pax vobiscum, die Abschiedsformel: à dieu, mit Gott, Gott befohlen, behüt' Gott, die Wunschform: Gott gebe, der Himmel gebe u. s. w. in Anwendung auf irdische Güter (z. B. gute Besserung beim Kranken).*)

*) Erflehung des göttlichen Segens selbst für die Verdauung in der bekannten Formel: »gesegnete Mahlzeit«! Ich erkläre sie mir als sprachliches Ueberbleibsel aus der einst allgemein üblichen Sitte der Tischgebete. Aus dem Abendgebet wird in derselben Weise die Redensart des »gesegneten Schlafes« entstanden sein. Den ausgedehntesten Gebrauch von der Wendung: »Gott gebe« machen die Ungarn, sie bildet bei ihnen die stehende Wunschformel, z. B. Gott gebe guten Morgen, Abend, Tag, gute Nacht, Gesundheit, glückliches Erwachen am nächsten Tage, wenig Schaden, Gott gebe, dass wir immer gute Nachricht von Ihnen erhalten, Sie ein anderes Mal in guter Gesundheit sehen — Gott gebe Segen, Frieden — Gott zu Dir — Gott mit Dir. Entsprechend ist der Grussform: Gott hat Dich gebracht. Ich möchte diese ungarische Eigenthümlichkeit der Aufmerksamkeit ungarischer Gelehrten empfehlen. Wann hat sie sich gebildet? Unter dem Einfluss des Christenthums? Oder reicht sie weiter zurück? Liesse sich ihr nicht ein Anhaltspunkt für die Streitfrage über den Ursprung der Magyaren entnehmen?

Die Syntax der Höflichkeit. — Das Pronomen insbesondere.

Die Syntax der Höflichkeit hat zum Gegenstande die Abweichungen der Höflichkeitssprache von den sonstigen Regeln und Formen der Sprache. Der griechischen und lateinischen Sprache ist diese seltsame Verirrung fremd geblieben, die der modernen Culturvölker und mancher aussereuropäischer Völker bieten manche Belege dafür. Unter ihnen ragen diejenigen hervor, welche sich auf den Gebrauch des Pronomen (personale wie possessivum) beziehen, sie bilden eine um einen bestimmten Mittelpunkt sich lagernde, in sich geschlossene Gruppe, während die übrigen sporadischer Art sind. Letztere sollen am Ende unserer Darstellung aufgezählt werden; einen Stoff für eine zusammenhängende Untersuchung bieten uns nur jene dar. Das Thema des Folgenden kurz bezeichnet ist die Geschichte des Pronomen in den modernen Cultursprachen.

Was hat gerade das Pronomen dazu ausersehen? Das Pronomen hat, wie das Wort selber ausdrückt, den Zweck, die Nennung des Namens zu ersetzen, es dient dem Zweck der Abkürzung. Ist das Substantiv bereits einmal in Bezug genommen, so wird statt dessen das Pronomen gebraucht, dasselbe hat also sprachlich eine stellvertretende Function. Stellvertretung ist etwas Künstliches, nicht das Ursprüngliche, und wir werden annehmen dürfen, dass die Sprache ähnlich wie das Recht

sich geraume Zeit hindurch ohne sie beholfen hat. Wie noch heutzutage die Kinder statt Ich ihren eigenen Namen und statt Du den des Andern nennen, so werden es ursprünglich auch die Völker gethan haben, für Ich, Du, Er, Sie und die Mehrzahl Wir Ihr, Sie werden sie die Namen der Personen genannt haben, bis sie im Pronomen sich eine Erleichterung und Abkürzung schufen, und zwar wahrscheinlich nicht alle Formen mit einem Male, sondern eine nach der andern, und erst recht spät — das Pronomen macht mir den Eindruck, eine der spätest aufgekommenen Sprachformen zu sein.*)

Lehrte nun die Geschichte nicht das Gegentheil, so würde man es kaum für möglich halten, dass die Sprache der Höflichkeit an dem regelrechten Gebrauch der Pronomina Anstoss genommen habe. Was kann sie dazu bestimmt haben? Ich ertheile die Antwort mittelst des oben (S. 633) aufgestellten Gesichtspunktes: Flucht der Person vor sich selber. Die Person flieht vor dem eigenen »Ich«, weil es zu anmassend, vor dem fremden »Du«, weil es zu vertraulich ist, Ich und Du werden anstössig, das Persönliche, Individuelle wird abgestreift, beide Personen bekommen Masken vor, sie verkehren nicht mit einander als

*) Die hier angeregte Frage muss ich den Sprachforschern überlassen. Finden sich die Pronomina in allen Sprachen? Nach einer Mittheilung von Herrn Baron von der Gablentz hat das Japanische eigentliche persönliche Fürwörter gar nicht, es ersetzt sie zuweilen durch Ortsadverbien ähnlich unserm Curialstyl (diesseits, jenseits, höheren Orts).

diese bestimmten Individuen, sondern als abstracte Personen, die sie selber nur die Aufgabe haben zu repräsentiren. Sehen wir uns das Nähere an.

1. Das Ich.

Im Vergleich mit der zweiten Person des Pronomen personale hat die erste von der Höflichkeit nur wenig zu leiden gehabt. Während das Du aus der Höflichkeitssprache aller modernen Völker gänzlich verbannt ist, hat das Ich bei ihnen seine natürliche Stellung behauptet, es darf in jedem Verhältniss laut werden, selbst im Munde des Geringsten dem Höchsten gegenüber. Nur der Servilismus der Asiaten hat vielfach das Ich proscribirt, in »seines Nichts durchbohrendem Gefühle« schrickt hier das Ich vor der Dreistigkeit zurück, sich selber zu nennen, die Person redet von sich, wie sie von einer Sache oder einem Thiere sprechen würde: in der dritten Person.

Aber ganz ungeschoren ist das Ich auch bei uns nicht davon gekommen, wenigstens bei uns Deutschen. Auch bei uns muss dasselbe früher einmal vorübergehend als anstössig gegolten haben, und ein kleiner Rückstand davon hat sich noch bis auf den heutigen Tag erhalten.

Ich stelle im Folgenden die Formen, deren man sich bedient hat oder noch bedient, um dem Ich auszuweichen, zusammen. Es sind drei.

Die erste Form besteht in der einfachen Weglassung des Ich vor dem Verbum. Ob andere moderne Sprachen sich jemals dieser sprachlichen Sünde schuldig gemacht

haben, ist mir unbekannt, die deutsche lässt sich leider nicht davon freisprechen. Im kaufmännischen Styl heisst es noch heutzutage nicht: ich habe, sondern: habe Ihren Auftrag erhalten, und im vorigen Jahrhundert war dies allgemeine Etikette des Briefstyls.*) Dass dieses Weglassen des Ichs auch bei uns in der mündlichen Sprache vorkommt, würde ich noch vor kurzem bestritten haben, inzwischen habe ich mich vom Gegentheil überzeugt, zum besten Beweise, wie unachtsam man an manchen Dingen, die Einem zur Gewohnheit geworden sind, vorübergeht, bis irgend ein besonderer Anlass die Aufmerksamkeit darauf lenkt. Die Belege für meine Behauptung enthalten die gangbaren Höflichkeitsphrasen: bitte (auch verdoppelt: bitte, bitte), danke, bedauere sehr, gratuliere bestens, habe die Ehre u. a. m. Der Grund, warum man bei ihnen das Ich weglässt, kann nicht in dem Bestreben nach Kürze, sondern nur in dem obigen Gesichtspunkt der vermeintlichen Bescheidenheit gefunden werden, denn Niemand sagt: befehle, will, erwarte, versichere, bestreite etc., wie er es ja, wenn jener Grund der richtige wäre, sagen müsste, das Ich verkriecht sich also bei jenen Phrasen nur der Bescheidenheit wegen, wir besitzen darin noch einen Rest aus der unnatürlichen Höflichkeitssprache des vorigen Jahrhunderts.

---

*) Ich selber habe sie noch als Schüler bei einem meiner Gymnasiallehrer kennen gelernt, der allerdings ein Muster der Pedanterie war; sie hat mich damals nicht wenig frappirt.

Die zweite Form der Umgehung des Ichs besteht in der gegenständlichen Bezeichnung desselben, das Ich spricht von sich wie von einer dritten Person. Beispiele aus dem heutigen Leben gewähren die Wendungen des Curialstyls, mittelst deren der Verfasser einer Eingabe sich als dritte Person einführt (z. B. »der gehorsamste Unterzeichnete«) und die Formen der schriftlichen Einladungen (»Herr und Frau so und so beehren sich etc.«). In der mündlichen Rede dürfte diese Form bei uns kaum noch vorkommen. Der Umstand, dass sich dieselbe auch bei andern Völkern wiederholt, von denen wir sie keinenfalls entlehnt haben können, zeigt, dass sie den entsprechenden Ausdruck der sich zur Selbsterniedrigung verirrenden Höflichkeit (S. 682) enthalten muss. Bei den Asiaten ist sie ganz allgemein, die herabsetzende gegenständliche Bezeichnung des Redenden lässt sich geradezu als ein Grundzug der asiatischen Höflichkeit aufführen.*)

Eine dritte Form, das Ich zu umgehen, gewährt das Wir der Bescheidenheit, der pluralis reverentialis, wie ich ihn nennen möchte zum Unterschiede von dem Wir der Grösse und Erhabenheit, dem pluralis majestaticus.

*) Sie findet sich schon im alten Testament, z. B. bei 1 Mos. 42, 10, 11; 44, 7: Dein Knecht, Sam. 25, 24, 25: Deine Magd. Sodann bei den Siamesen und Malaien, welche das Ich regelmässig durch Knecht ersetzen, bei den Chinesen, bei denen selbst die Lehnsfürsten in früherer Zeit von sich als dem »geringen Menschen« redeten, und der Schriftsteller sich den »Dummen« nennt — ein Entgegenkommen gegen den Leser, das man manchem unserer Schriftsteller zur Nachahmung empfehlen möchte.

Letzterer hat seinen Ursprung auf dem Thron, es sind meines Wissens die spätern römischen Kaiser gewesen, die sich seiner Erfindung und Einführung rühmen dürfen*), dieselben, welche auch die abstracten Bezeichnungen für sich und die höchsten Beamten (S. 674) aufbrachten, es waren die sprachlichen Reservatrechte des Kaiserthums, ein würdiges Seitenstück zu der Purpurdinte, die ebenfalls der Kaiser sich vorbehielt. Während der pluralis majestaticus das Ich als zu niedrig und gemein zurückweist, entschlägt sich der pluralis reverentialis desselben als zu anmassend. Es ist das Wir der Schriftsteller, Redner, akademischer Lehrer in den Wendungen: wir haben gezeigt, gefunden u. s. w. Die Absicht, die dem zu Grunde liegt, ist nicht die, das Ich künstlich aufzubauschen, es ist nicht das Wir des Vertreters der Presse, der sich bewusst ist, im Namen des ganzen Volkes, wenn nicht der Menschheit das Wort zu führen, und dem als Vertreter der Grossmacht der öffentlichen Meinung selbstverständlich der pluralis majestaticus gebührt, sondern das Wir der Bescheidenheit. Der Redende enthält sich des Ichs, als habe nicht er selber gefunden, gezeigt u. s. w., sondern als habe der Leser und Hörer ihm dabei geholfen,

*) Er gehört zum Curialstyl der kaiserlichen Verfügungen, ich erinnere den Juristen an das bekannte »sancimus« der Codexstellen; ein interessantes Beispiel gewährt die Fassung der späteren Abschiedsdiplome: die an die Prätorianer kennzeichnen sich durch den Plural, die an die Auxiliarier durch die dritte Person des Singular (Imperator dedit), s. meinen Geist des röm. Rechts II. 2 S. 603 Note 816a (Aufl. 3).

als sei es eine gemeinsame Arbeit gewesen — das Wir räumt letzterem seinen Antheil am Verdienst ein.

2. Das Wir.

Das Wir und Unser ist die gegebene sprachliche Form für jede Gemeinschaft des Redenden mit dem Angeredeten, und kein Grieche oder Römer würde es begriffen haben, dass der Gebrauch beider Pronomina in irgend einem Verhältniss, wo sie an sich am Platz sind, beanstandet werden könnte. Die moderne Höflichkeit denkt darüber anders; ihr zufolge verträgt sich die sprachliche Betonung der Gemeinschaft nicht mit dem Verhältniss der Unterordnung oder Devotion, sie erblickt darin eine Anmassung. Im Munde des Unterthanen ist das Wir dem Souverain gegenüber verpönt, dieser mag sagen: wir haben uns früher bereits gesehen — bei unserem letzten Begegnen — letzterer nicht. Ganz dasselbe gilt für den Untergebenen im Verhältniss zum Vorgesetzten. Durch Wir würde jener sich sprachlich mit diesem auf eine Linie stellen und damit den Abstand, der sie beide trennt, ignoriren.

Dass ich mit diesem Gesichtspunkt das Richtige getroffen habe, ergibt ein anderer Anwendungsfall desselben. Der militärische Vorgesetzte mag seine Untergebenen Kameraden, der Präsident seine Räthe Collegen, der Professor, wie es bei öffentlichen Festlichkeiten für die Anrede an Studirende hergebracht ist, letztere Commilitonen nennen, umgekehrt würde es einen groben Verstoss enthalten — dem Höhern steht es wohl an, den Abstand, der zwischen

ihm und den Niedern besteht, durch das Wohlwollen zu überbrücken, der Niedere seinerseits hat denselben anzuerkennen und zu beachten.

3. Das Du.

Das Ich hat seine Stellung in der Höflichkeitssprache der europäischen Völker unangefochten behauptet, das Du hat es nicht vermocht, alle modernen Völker haben ihm den Krieg erklärt, bei einigen, z. B. den Engländern und Holländern, ist es aus dem Leben so gut wie verschwunden, nur im Kirchengebet hat es sich in der Anrede an Gott noch behauptet, bei andern hat sich der Gebrauch desselben erhalten, aber innerhalb enger Gränzen, die wiederum bei verschiedenen Völkern variiren.*) Zur Zeit der französischen Revolution machte man in Frankreich den Versuch, das als aristokratisch anstössig gewordene vous durch das demokratische tu zu verdrängen, wie die

*) Diese positive Seite der Frage hat für mich kein Interesse. Den weitesten Spielraum dürfte das Du bei uns in Deutschland einnehmen. Es kommt in zwei Anwendungen vor, als Du der Liebe, Freundschaft, Vertraulichkeit — in dieser Anwendung erstreckt es sich bei uns bis in die allerhöchsten Kreise hinauf — und als Du der geringeren Achtung, so in Anwendung auf Dienstboten, in vielen Gegenden auf alle Kinder, während in andern auch die Kinder mit Sie angeredet werden und — im Zuchthaus. Im Allgemeinen kann man als Regel aufstellen: der Gebrauch des Vornamens und des Du gehen bei uns Hand in Hand, während der Eigenname bald Du, bald Sie zum Begleiter hat. Bei uns darf heutzutage selbst der gemeine Soldat nicht mehr mit Du angeredet werden, ebensowenig der Schüler der höheren Klassen. In Russland hat sich das Du im Munde des gemeinen Mannes noch in der Anrede an den Kaiser behauptet, ebenso auf dem Lande in Norwegen an den König.

Anredeform monsieur durch citoyen, allein der Versuch erwies sich als völlig erfolglos, die Jakobiner brachten es fertig, den Staat aus den Angeln zu heben, der Sitte vermochten sie nichts anzuhaben, die Zeit des Du als allgemeiner Anredeform war vorüber und wird es wahrscheinlich für immer sein.

Sehen wir jetzt an, was die Sprache im Lauf der Zeit für das Du an ihre Stelle gesetzt hat.*)

1. Das Ihr.

Historisch taucht dasselbe meines Wissens zuerst als Echo des Wir der spätern römischen Kaiser auf — nennt der Kaiser sich Wir, so muss derjenige, der ihn anredet, sich des Ihr bedienen, der pluralis majestaticus der zweiten Person ist die etikettemässige Erwiderung des der ersten Person. So macht es im vierten Jahrhundert Symmachus in seinen Briefen an den Kaiser, während Plinius ihn noch mit Du anredet. Vom byzantinischen Hofe ging

*) Einiges von dem Material, das ich im Folgenden verwenden werde, habe ich entnommen aus: Gedicke, Vermischte Schriften, Berlin 1801, S. 101 fl.: Ueber Du und Sie in der deutschen Sprache (geistvoll) G. Sauppe, Wanderungen auf dem Gebiete der Sprache und Literatur, 1868, S. 76 fl., A. Eckstein, Jahrb. für Philol. und Pädagogik von Masius, Bd. 15 (1869), S. 469 fl. Vollständig ist das Material, das diese Abhandlungen bieten, aber bei weitem nicht, die Parallelen, welche die aussereuropäischen Sprachen darbieten, sind gar nicht benutzt. Ich kann nicht unterlassen, den Wunsch auszusprechen, dass unsere Akademieen einmal das Thema, das ich im Folgenden behandele, zum Gegenstand von Preisschriften machen möchten, richtig behandelt würde es eine in socialpolitischer (Gegensatz der Stände — allmälige Ausgleichung desselben) und sprachlicher Beziehung höchst werthvolle Ausbeute gewähren.

das Ihr in den Curialstyl der germanischen Höfe (Theodorich), dann der Kirche und endlich in die Umgangssprache über, im neunten Jahrhundert findet sich das »vossitare«, wie man es im Unterschiede das »tuissare«, des Dutzens, nannte, bereits im allgemeinen Gebrauch.

Dabei ist es nun bei manchen Völkern geblieben. Aber andere verlangten mehr. War das Ihr allgemein geworden, so bedurfte es, um Jemanden sprachlich vor andern auszuzeichnen, einer andern Form, und damit gelangen wir zu der beziehungslosen Bezeichnung der Person. Auf europäischem Boden ist diese Erfindung ziemlich jungen Datums, auf asiatischem war sie längst heimisch. Da eine Uebertragung von dem einen auf den andern nicht anzunehmen ist, so ergibt sich daraus, dass sie, so unnatürlich sie auch auf den ersten Blick erscheinen mag, doch eine gewisse innere Berechtigung und Nothwendigkeit für sich haben muss. Wir kennen dieselbe bereits, es ist die Scheu vor der Berührung des Persönlichen.

Das Problem der beziehungslosen Bezeichnung der Person des Angeredeten ist von der Höflichkeitssprache in verschiedener Weise gelöst worden. Man kann drei Formen unterscheiden: die substantivische, die pronominale und die unpersönliche; ich schliesse dieselben unter fortlaufender Nummer der bisherigen ersten an.

2. Die substantivische Form.

Sie bildet das Gegenstück zur gegenständlichen Bezeichnung der ersten Person. Führt der Redende sich als

»Dein Knecht« ein (S. 685), so gebührt dem Angeredeten »mein Herr«. So geschieht es beispielsweise im alten Testament (1. Mos. 44, 7: Warum redet mein Herr solche Worte? Es sei fern von Deinen Knechten, solches zu thun), ebenso bei den Siamesen und Malaien und andern asiatischen Völkern — Ich und Du werden zu dritten Personen. Bei den Hindus ist diese gegenständliche Bezeichnung der Person uralt, sie findet sich bereits in den ältesten Dramen. Du (twam) und Ihr (Yûyam) gilt als grob, die Höflichkeitssprache erfordert Bhavân (= Herr) mit der dritten Person des Verbum, bei höher gestellten Personen Srîmân (= der mit Glück Begabte), und selbst für dritte Personen, von denen man spricht, gebraucht man nicht das Pronomen, sondern von anwesenden Atrabhavân (= der Herr hier), von abwesenden Tatrabhavân (= der Herr), kurz in dem Sanskrit und der heutigen Höflichkeitssprache der Hindus ist das Pronomen in Anwendung auf dritte Personen schlechthin verpönt. Nur der Gottheit gegenüber wird in den Reden das Du gebraucht, ein Seitenstück zu der obigen Bemerkung über die Beschränkung des Du bei den Engländern auf die Anrede an Gott — die Kirche allein hat dem unabhängigen und natürlichen Du das Leben gefristet.

Den abendländischen Völkern war diese gegenständliche Bezeichnung der zweiten Person meines Wissens ursprünglich fremd, wie es ihnen die der zweiten stets geblieben ist. Das erste Aufkommen derselben auf die-

sem Boden glaube ich auf die Einführung der abstracten Bezeichnungen für den römischen Kaiser zurückführen zu sollen. Nannte der Kaiser sich selber nostra majestas, clementia u. s. w., so war damit für ihn als Anredeform tua (später vestra) majestas vorgezeichnet, in derselben Weise wie der pluralis majestaticus der ersten Person in ihrem Munde durch den der zweiten zu erwidern war. Wir wissen, dass diese abstracte Bezeichnungsweise dann allgemein ward (S. 675), ebenso wie der Gebrauch des pluralis majestaticus der zweiten Person.

Damit ist die Form namhaft gemacht, welche von manchen europäischen Völkern an die Stelle des allmählig zu gemein gewordenen Ihr gesetzt ward: die gegenständliche Bezeichnung der Person, sie galt als vornehmer. Von der abstracten Form (Begriffsname), bei der sie zuerst aufkam, ist sie auch auf die sonstigen Bezeichnungen der Person, z. B. den Titel, ausgedehnt worden, so insbesondere bei uns in Deutschland, wo jene Form von einzelnen Gegenden abgesehen (das österreichische Ew. Gnaden) im gewöhnlichen Leben nicht mehr üblich ist, während der Titel im Devotionsverhältniss nicht bloss als Anredeform, sondern gleich dem Begriffsnamen zur gegenständlichen Bezeichnung der Person benutzt wird und zwar mit dem pluralis majestaticus der dritten Person (s. u.).

Die gegenständliche Bezeichnung der Person in Verbindung mit der dritten Person des Verbum bildet in

meinen Augen das historische Mittelglied für das Aufkommen der folgenden Form.

3. Die dritte Person des Pronomen im Singular.

Sie enthält eine Abkürzung der gegenständlichen Bezeichnung der Person, man umgeht den unausgesetzten Gebrauch derselben, indem man sie mit dem Pronomen der dritten Person des Singular in Bezug nimmt. Als Erleichterung, Bequemlichkeit, die man sich damit erlaubt, widerspricht sie dem Geist der Devotion, welcher die asiatische Höflichkeit kennzeichnet; den Asiaten ist meines Wissens dieser Gebrauch des Pronomens fremd geblieben.

Auch bei den europäischen Völkern ist er kein allgemeiner, den Franzosen, Engländern, Holländern ist er unbekannt, sie sind bei der zweiten Person des Plural geblieben, die Deutschen haben ihn vorübergehend adoptirt, dann wieder fallen lassen, während die Italiäner und, wenn man das spanische Usted (S. 675) als Pronomen ansehen will, auch die Spanier ihn bis auf den heutigen Tag beibehalten haben. Sprachkenner mögen entscheiden, ob ich mit der Vermuthung Recht habe, dass wir Deutschen die Form von den Italiänern entlehnt haben, d. h. dass sie sich bei ihnen historisch früher nachweisen lässt als bei uns. Hat diese Entlehnung Statt gefunden, so war sie jedenfalls keine glückliche, weil keine vollständige. Die italiänische Form des Pronomens ist das femininische ella, wobei vostra signoria supplirt ward,

wir Deutschen substituirten ihr: er und sie*), und darin erblicke ich den Grund, warum diese Form bei uns sich nicht zu erhalten vermöchte und schliesslich so anstössig ward, dass der Gebrauch derselben heutzutage eine Grobheit, den Ausdruck der Geringschätzung enthalten würde. Das italiänische ella enthielt die stillschweigende, das spanische Usted die ausdrückliche Anerkennung der Würdigkeit der Person, das deutsche er und sie enthielt sie nicht. »Er« passte ebenso gut für den Handwerksburschen, Hausknecht, Tagelöhner, Scharfrichter, wie für den General und Minister, bei denen es im Munde der Souveraine noch bis in unser Jahrhundert hinein Anwendung fand, so z. B. noch von Seiten Friedrich Wilhelm III., der es zuerst mit Sie vertauschte; »sie« ebenso gut für die Kammerzofe, die liederliche Dirne als die vornehme Dame. »Er« und »sie« liess der Vorstellung freien Spielraum, sich dabei alles Mögliche zu denken, das Gemeinste, Verächtlichste wie das Ehrenvollste, es war ein weiter Mantel, unter dem Alles Platz fand, während die italiänische und spanische Pronominalform nur der achtungsvollen Vorstellung Raum bot. Dazu gesellt sich noch ein anderer Unterschied zwischen beiden Formen, der vielleicht ebenfalls mitgewirkt hat, die deutsche zu discreditiren, nämlich die Differenzirung des Pronomens nach Verschiedenheit der

*) Ich werde im Folgenden zur Unterscheidung des »sie« des Singulars vom »Sie« des Plural ersteres klein, letzteres gross drucken lassen.

Geschlechter. Alle andern Pronominalformen sind geschlechtlos: Ich, Du, Wir, Ihr, Sie; Geschlechtlosigkeit aber ist das Höchste, wozu sich die Höflichkeit bei der Flucht vor dem Persönlichen erheben kann — mit dem Geschlecht fällt das Letzte, was die Person noch an Natürlichem an sich trägt, von ihr ab! — und in den abstracten Bezeichnungen der Person: den Begriffsnamen (S. 673), die für beide Geschlechter in gleicher Weise zur Anwendung gelangen, hat sie diesen höchsten Gipfel in der That erstiegen. Die italiänische und spanische Form des Pronomens stimmten dazu, die deutsche nicht.

Der Missgriff, den die deutsche Höflichkeitssprache damit begangen hatte, dass sie anstatt des abstract zu denkenden ella das persönlich oder individuell zu denkende und geschlechtlich differenzirende er und sie bildete, war der Anlass zur Bildung einer neuen ihr eigenthümlichen Form.

4. Das Pronomen der dritten Person des Plural: Sie.

Als der Singular Ich der Person zu dürftig erschien, trat der pluralis majestaticus Wir in die Lücke, als dasselbe mit dem Du geschah, der pluralis majestaticus Ihr, als das er und sie des Singular bei uns Deutschen anstössig ward, ersetzte man es durch den Plural Sie. Man sieht, es ist Consequenz in der Sache: die Person vertauscht überall den Singular mit dem Plural. Damit glaube ich unser deutsches Sie sprachlich charakterisirt zu haben: es ist der pluralis majestaticus der dritten

Person. Ich nenne es das deutsche Sie, denn meines Wissens haben die wenigen Völker, welche es ebenfalls kennen, dasselbe von den Deutschen angenommen*).

Die Verbindung des Sie mit dem Plural des Verbum führte dazu, letzteren auch auf den Singular des Substantivs zu übertragen (Haben Majestät, haben der Herr u. s. w.?) — eine wahre sprachliche Monstrosität, die sich in keiner einzigen Sprache der Welt wiederholen dürfte. So zieht ein Fehltritt den andern nach sich**). Als das Sie auch auf den gemeinen Mann übertragen ward, wurde es natürlich für die höchstgestellten Personen anstössig, es bedurfte eines Ersatzes, und dafür bildete man: Allerhöchstdieselben, was dann wieder einen Ableger erhielt in Hochdieselben und schliesslich in Dieselben.

Damit ist die Geschichte des Du beschlossen, und es ist nicht abzusehen, was jetzt noch kommen könnte, da

*) Es sind nur solche, die mit den Deutschen zur Zeit, als es aufkam — meines Wissens gegen Ende des vorigen Jahrhunderts — in engerer politischen Verbindung standen, nämlich die Dänen, die es durch die Schleswig-Holsteiner, und die Tschechen, welche es durch die Deutschösterreicher bezogen haben werden. Von den Dänen erhielten es auf gleichem Wege die Norweger, in Schweden soll es sich erst jetzt einbürgern. In Böhmen hat die Nationalpartei dem Sie (Voni, in der Schriftsprache Oni) den Krieg erklärt, in den höheren Kreisen ist es bereits beseitigt, während das gemeine Volk sich desselben noch bedient.

**) Gedicke a. a. O. S. 114 macht noch einen andern namhaft. Als das sie bei Personen weiblichen Geschlechts anstössig geworden war, sagte man, um jedem Missverständniss zwischen sie und Sie vorzubeugen, im Accusativ, statt des letzteren Ihnen — ich bitte Ihnen, ich habe Ihnen lange nicht gesehen! — und noch heutigen Tages gilt das Ihnen bei gemeinen Leuten für vornehmer als Sie.

alle Formen des persönlichen Fürworts, welche sich als Ersatz aufbieten liessen, bereits erschöpft sind. Ich stelle die Stadien, welche das Du durchlaufen hat, kurz zusammen, indem ich bei jedem derselben diejenigen Völker nenne, die mit demselben abgeschlossen haben:

Du	Ihr	Sie (Singular)	Sie (Plural)
Griechen,	Franzosen,	Italiäner,	Deutsche und
Römer.	Engländer,	Spanier.	Nord-
	Holländer.		germanen.

Wir Deutschen können den zweifelhaften Ruhm in Anspruch nehmen, alle vier Stufen durchlaufen zu haben. Man sollte sagen, dass damit alle Möglichkeiten erschöpft wären, allein es findet sich noch eine andere.

5. Die unpersönliche Form.

Das Verdienst, sie erfunden zu haben, müssen wir Europäer den Asiaten überlassen, mit denen wir es ja einmal, wie aus dem Bisherigen schon klar geworden ist, im Punkt der raffinirten Höflichkeitssprache nicht aufnehmen können. Die Japaner bedienen sich, wenn sie recht höflich reden wollen, statt des Aktivums des Verbums mit Angabe der Person des Passivums oder Causativums, statt zu sagen: Sie essen, trinken, schreiben, sagen sie: es wird gegessen, getrunken, schreiben gelassen! Damit ist das Aeusserste in der Flucht vor der Person glücklich fertig gebracht: die Person ist vollständig eliminirt.

Im Deutschen kennen wir allerdings ebenfalls eine

unpersönliche Wendung, es ist unser »man«, wie es früher vielfach üblich war, insbesondere auf Schulen im Munde der Lehrer gegen Schüler (man kann seine Vokabeln nicht — hat man verstanden?), aber es war so weit entfernt eine Höflichkeitsform zu sein, dass es gerade umgekehrt dazu diente, in Fällen, wo man nicht Du zu sagen wagte, der Nöthigung zu dem höflicheren Ihr oder Er auszuweichen. Nur eines vollgültigen Seitenstücks zu der japanesischen Form können auch wir uns rühmen, es ist die im Curialstyl übliche Wendung: höheren Orts — an höchster Stelle — diesseits — jenseits u. s. w. — der Ort wird statt der Person genannt!

4. Das Ihr der Mehrheit*).

Es gibt mir nur zu einer einzigen Bemerkung Anlass, die sich auf den deutschen Sprachgebrauch bezieht, aber sie ist charakteristisch, weil sie zeigt, zu welchen Widersprüchen die Sprache gelangt, wenn sie einmal vom richtigen Wege abgelenkt ist.

Das Du ist bei uns als Anredeform an unbekannte Personen verpönt, folglich müsste es auch das Ihr bei einer Mehrheit von Personen sein, und dies bildet auch die Regel. Aber dieselbe erleidet doch zwei Ausnahmen. Der Prediger redet von der Kanzel die Gemeinde mit Ihr an, ebenso der Officier die Soldaten, und ich bin so weit

*) Entsprechend den drei früheren Nummer 1. Ich, 2. Wir, 3. Du.

entfernt davon, dies zu missbilligen, dass ich mich freue, dass sich hierin noch ein Stück Natürlichkeit erhalten hat. Aber gleichwohl bleibt es doch ein wunderlicher Widerspruch, dass in den angegebenen beiden Verhältnissen der einzelnen Person gegenüber die zweite Person des Pronomen im Singular verpönt ist, während sie im Plural der Mehrheit gegenüber nicht als anstössig gilt.

5. Das Pronomen possessivum.

Die Geschichte desselben in der Höflichkeitssprache geht parallel mit der des Pronomen personale. Mit dem Du verschwindet das Dein, mit dem Ihr kommt das Euer, mit dem Sie das Sein oder Ihr. In dieser Weise lösen sich diese Formen auch bei den Begriffsnamen ab: tua majestas — dann vestra majestas, dominatio, eminentia*) — Eure Majestät, Excellenz — schliesslich Ihre Majestät**).

Das Pronomen possessivum ist die sprachliche Form, um die Beziehung des Angeredeten zu irgend welchen sonstigen Dingen: Sachen, Personen, Handlungen, Aeusse-

---

*) Auch dabei wieder Eigenthümlichkeiten: in der kirchlichen Sprache erhielt der Geistliche vom Papst tua fraternitas, der Kardinal vestra dominatio.

**) Dabei abermals Wunderlichkeiten! Man spricht Euere oder Ihre Majestät, Excellenz, dagegen schreibt man Ew. Majestät, Excellenz, niemals: Ihre oder (ausgeschrieben) Euere; sprachlich wäre für uns Deutsche die der dritten Person des Pronomen possessivum: Ihre die allein correcte. Auch in Ew. Wohlgeboren u. s. w. hat sich die zweite Person erhalten, in der Ueberschrift des Briefes bedient man sich der zweiten, um dann sofort mit »Ihren Brief, Auftrag u. s. w.« in die dritte überzugehen!

rungen u. s. w. zu betonen. Auch diese sprachliche Form ist von der Höflichkeit bemängelt worden, und auch hier muss der Anstoss, den sie daran nimmt, nicht so fern liegen, wie es auf den ersten Blick erscheint, da die europäische Höflichkeit sich in diesem Punkt wiederum mit der asiatischen berührt. Der Chinese ersetzt die Possessivpronomina durch das Substantivum mit einem ehrenden Beiwort (alt, kostbar, ehrwürdig, befehlend u. s. w.), der Vater des Angeredeten wird in Bezug genommen als der befehlende Ehrwürdige, die Frau als die befehlende Richtige, die Mutter als die befehlende Halle u. s. w., und diese ursprünglich chinesische Redeweise ist auch von den Japanen adoptirt worden. Ohne bei diesen beiden Völkern in die Schule gegangen zu sein, sind die europäischen Völker ganz bei demselben Ziele angelangt. Unter gewissen Voraussetzungen, jedenfalls überall im Devotionsverhältniss gilt die Bezeichnung der dem Angeredeten nahe stehenden Personen mit dem Possessivpronomen für unpassend. Der Gedanke, der dem zu Grunde liegt, ist der: mein Verhältniss zu dieser Person kümmert Dich nicht, zu Dir steht dieselbe in keiner Beziehung, für Dich ist dieselbe nicht »Ihre Frau Gemahlin, Ihr Herr Vater« u. s. w., sondern die Frau und der Herr so und so. Das Anstössige dieser Bezeichnungsweise wird sicherlich historisch zuerst bei den höchstgestellten Personen empfunden worden sein, hier wird es zuerst Sache der Etikette geworden sein, die Angehörigen derselben

nicht nach ihrem relativen Verhältniss zu ihnen, sondern absolut (Ihre Majestät die Königin, Ihre Durchlaucht die Herzogin u. s. w.) zu bezeichnen. Aber wie Alles, was die Höflichkeit an ausgesuchten Formen für die Spitzen der Gesellschaft aufgebracht hat, nach und nach auf die nächst höheren Gesellschaftskreise und dann auf die auf sie folgenden übertragen worden ist, so auch hier. In einem Hause, in dem man auf Formen hält, lautet die Bezeichnung der Mitglieder desselben im Munde der Dienerschaft nicht: Ihr Herr Vater, Sohn, Gemahl, Ihre Frau Gemahlin u. s. w., sondern: der Herr oder die Frau Geheime Rath oder der gnädige Herr, die gnädige Frau; für die Dienerschaft existiren jene Beziehungen nicht. Dagegen existiren sie allerdings für denjenigen, der dem Angeredeten nahe steht. Das Wohlwollen, das er für letzteren hegt oder zu hegen vorgibt, bewährt sich daran, dass ihm jene Personen nicht als völlig fremde, gleichgültige gelten, sondern dass er auch ihnen sein Interesse zuwendet, und dies beweist er eben dadurch, dass er ihr Verhältniss zum Angeredeten in Bezug nimmt, das Gegentheil würde sagen: Deine Angehörigen interessiren mich nicht. Wie es in Verhältnissen, die zwischen diesen beiden: dem Devotions- und Wohlwollensverhältniss in der Mitte liegen, gehalten wird, kümmert mich nicht, nach meinen persönlichen Erfahrungen weicht hier die Sitte in den verschiedenen Ländern und selbst in verschiedenen Gegenden von einander ab, für meinen Zweck genügte es zu constatiren, dass der

Gebrauch des Pronomen possessivum in irgend welchem Umfange von der modernen Höflichkeit beanstandet worden ist.

Ich bin mit meinen Untersuchungen der Sprache der Höflichkeit fertig. Der Leser mag jetzt entscheiden, ob mein obiges Urtheil über sie, welches sie als den Sündenfall der Sprache charakterisirte, zu hart war; ich meine, dass das Sündenregister, welches ich zusammengebracht habe, mehr als ausreicht, um dasselbe zu rechtfertigen. Es enthält eine ganze Sammlung von sprachlichen Ungeheuerlichkeiten: das Substantiv im Singular mit dem Plural des Verbum (Ew. Majestät haben) — das Verbum ohne Subjekt (habe erfahren) — das Adjektiv als Substantiv behandelt (Ew. Wohlgeboren) — ella für das männliche Geschlecht — der Plural des Pronomens statt des Singular — das Pronomen für den Angeredeten gross, das für den Redenden klein geschrieben (im Deutschen — bei den Engländern gerade umgekehrt) — lateinische Schrift mitten zwischen der deutschen, grosse zwischen der kleinen — — und alles dies bloss der Höflichkeit wegen, lauter Feigenblätter der Höflichkeit!

3 2044 013 687 967